# تحلیل شخصیت خیام

# تحلیل شخصیت خیّام

بررسی آراء فلسفی، ادبی، مذهبی و علمی

عمر بن ابراهیم خیّامی

محمّدتقی جعفری

انتشارات کیهان

**تحلیل شخصیت خیام**
نویسنده: محمدتقی جعفری
چاپ دوم- بهار ۱۳۶۸- سه هزارنسخه
چاپ: مؤسسه کیهان

تهران- خیابان انقلاب روبروی پارک دانشجو کوچه انوشیروان پلاک ۱۰
انتشارات کیهان

بسم الله الرحمن الرحیم

ادبیات- ٤

فهرست مطالب

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

## مقدمه‌ای بر تحلیل شخصیت فلسفی و علمی و مذهبی و ادبی عمربن ابراهیم خیامی

تاکنون دربارهٔ شخصیتی مشهور به نام عمربن ابراهیم خیامی، تحقیقات نسبتاً فراوانی انجام گرفته است. این تحقیقات در بارهٔ همهٔ ابعاد شخصیت خیامی که مهمترین آنها عبارتند از: فلسفه، علم، مذهب و ادب به‌یکسان صورت نگرفته‌است. می‌توان گفت: آنچه در گذشته، بیش از همهٔ ابعاد گوناگون این شخصیت موردتوجه و تحقیق قرار گرفته، بعد علمی این شخصیت مخصوصاً ریاضیات بوده است که به چهرهٔ خیامی درخشندگی علمی خاصی داده است؛ اما بعد فلسفی ومذهبی این شخصیت، نه تنها مورد تحقیق و تتبع لازم و کافی قرار نگرفته است، بلکه متأسفانه استقراء رباعیات و بحث در تعداد آنها را بدون دقت در محتویات و مضامینی که رباعیات دربردارد، کافی دیده و طرز تفکرات فلسفی و مذهبی خیامی را به‌وسیلهٔ رباعیات معرفی کرده‌اند.

باید کاملاً توجه داشت آنچه که موجب شهرت بسیار گستردهٔ خیامی دردورانهای

متأخر گشته است، همان است که پردهٔ ابهام برچهرهٔ این شخصیت کشیده است؛ زیرا عامل شهرت وی در دوران اخیر، رباعیاتی است که اغلب آنها را تدریجاً درطول قرون واعصار به او نسبت داده و در زمان اخیر، به‌وسیلهٔ یك شاعر انگلیسی به‌نام ادوارد فیتز جرالد به انگلیسی، و به دنبال آن به‌چند زبان زندهٔ دنیا نیز ترجمه شده است. بدان جهت که‌گروهی از این رباعیات دارای محتویات لذت پرستی و پوچ‌گرایی و بی اساس تلقی کردن هستی وقوانین ومبادی آن‌می باشد، به‌جهت ناسازگاری با عقاید فلسفی ومذهبی وی موجب فرورفتن این‌شخصیت درابهام شدید گشته است. البته این‌نکته رافراموش‌نمی کنیم که شخصیت خیامی برای محققان و صاحبنظرانی مهم است که ازچهاربعد فلسفی، علمی و مذهبی و ادبی و آن قسمت از بعد ادبی خیامی که دارای پوچ گرایی و بی اساس‌تلقی کردن هستی ولذت‌پرستی است، اطلاع لازم دارند، نه برای نویسندگان حرفه‌ای ومطالعه‌کنندگان معمولی که جز چند قطعه رباعی درهم وبرهم ازنظر معانی ولی جالب و تسلیت بخش برای عقب ماندگان ازکاروان تلاشگر معرفت و تکلیف، اطلاع دیگری از خیامی ندارند، زیرا همین رباعیات برای ساده‌اندیشان ومطالعه‌کنندگان عادی، بدون ارزیابی فلسفی وعلمی‌در بارهٔ آنها، چهرهٔ روشنی از خیامی را نشان می‌دهد و به‌عبارت آسانتر آنان عمر ابن‌ابراهیم خیامی را با همین رباعیات‌می‌شناسند ویقین دارند که خیامی همین‌است! و اگر به‌آنان بگویی: آیا این شخصیت که تفکرات فلسفی وعقاید مذهبی‌و روش علمی بسیار با اهمیتی داشته است، نباید باسایر ابعاد نیز مورد مطالعه قرار بگیرد؟ فوراً این پاسخ را به‌شما خواهند داد که «توبهتر می‌فهمی یا ادوارد فیتز جرالد؟! تو بهتر می‌فهمی یا فلان نویسندهٔ حرفه‌ای؟که ابوالعلاء معری را فیلسوفش می‌سازد، تا در آن هنگام که اهل نظر آنان را مخاطب قرار دادند و گفتند: پاسخ سؤالات اساسی «ازکجاآمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ به‌کجا میروم؟» را چگونه تهیه کرده‌ای؟ ابوالعلاء را پیش بکشند وبگویند: تو بهتر می‌فهمی یا ابوالعلاء»!

ما درتحقیق وارزیابی‌فلسفی‌وعلمی واحساسات‌ادبی‌رباعیات‌منسوب به‌عمربن

ابراهیم خیامی، چهاردستهٔ مهم می‌بینیم: دستهٔ یکم از رباعیات، دارای محتویات بیوفایی دنیا و سرعت گذشت سالیان عمرومنتهی‌شدن همهٔ طراوتها وشادابیهای حیات به پژمردگی و افسردگی می‌باشد. چنانکه در مباحث تحقیق و ارزیابی رباعیات گفته‌ایم، این یك جریان طبیعی است که درعالم طبیعت بر قراراست و کتب آسمانی مخصوصاً قرآن؛ و سخنان امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه و دیگرحکما وصاحبنظران‌و عرفا با اشکال‌گوناگون آن را مطرح نموده ومردم را از پرستش زرق و برق دنیا و مطلق‌گرایی دربارهٔ نمودهای فریبای دنیا برحذرداشته ووسیله بودن‌آنها راگوشزد نموده‌اند.

دستهٔ دوم، رباعیاتی است که محدودیت علم و معرفت انسانی را با نامحدود بودن واقعیات عالم هستی بیان می‌دارد. این دسته از رباعیات هم چه سرایندهٔ آنها عمربن ابراهیم خیامی باشد وچه‌کسان دیگر، حقیقت انکارناپذیری را دربر دارد که ان‌شاءالله در تحقیق و ارزیابی رباعیات مشروحاً بررسی خواهیم کرد.

دستهٔ سوم، آن عده رباعیاتی است که لذت پرستی وخوش باشی (هدونیسم) را ترویج نموده،مشرب اپیکوررا توصیه‌می کند. بعضی ازرباعیات این‌دسته، دارای مضامینی مفید است، مانند دورکردن مردم از احساس فشارو تنگدلی وبرخورداری ازلذایذ مشروعی‌که خداوند متعال نصیب انسانها فرموده است؛ ولی مقدار مهمی‌از آنها لذت را بعنوان هدف حیات یا عامل تخدیر وناهشیاری دربارهٔ واقعیات‌هستی معرفی می کند!

دستهٔ چهارم، رباعیاتی است دارای محتویاتی‌که از نظرعقل سلیم وفلسفه‌ای که خود عمربن ابراهیم خیامی برمبنای‌آن حرکت فکری داشته است نامعقول‌است و آن، همان رباعیاتی است‌که پوچ گرایی (نیهیلیسم) و بی اساس بودن هستی را ترویج می‌نماید، مانند:

زان پیش که غمهات شبیخون آرند
فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا
در خاك نهند و باز بیرون آرند

دو دستهٔ سوم وچهارم از رباعیات با درنظر گرفتن سه موضوع بسیار مهم در شخصیت عمربن ابراهیم خیامی، تناقض صریحی در این شخصیت نشان می‌دهد که به هیچ‌وجه قابل حل‌وفصل نمی‌باشد. این سه موضوع عبارتنداز:۱) تفکرات فلسفی وی که مشروحاً در مباحث آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد. خیامی در این تفکرات یك‌عقل‌گرای قاطع و معتقد به الهیات و ابدیت و نبوت و قانونی بودن مبادی‌هستی می‌باشد. ۲) به‌کاربردن کلماتی که دارای مفاهیم ارزش‌معنوی بسیار بالا درحق‌این شخصیت‌می‌باشند، مانند: «امام»، «حجة الحق علی‌الخلق»، «سید حکماء المشرق و المغرب»، «نصرة‌الدین» و«غیاث‌الدین»، و امثال این کلمات که‌به‌کاربردن آنها در شخصیت یك شاعر پوچ‌گرا (نیهیلیست) ولذت‌گرا و سرخوش (هدونیست) غلط است. ۳) بروز عقاید ودریافتهای مذهبی درآثار فلسفی ومقدمات کتابهای‌علمی او به اضافهٔ مضامین عالی که در ترجمهٔ خطبه‌ای از ابن‌سینا آورده است و داستان ساعت وفاتش‌وحتی مضامین بسیار عالی دربعضی ازرباعیاتش. همهٔ این مطالب را در مباحث آینده بتفصیل بیان خواهیم کرد.

بدیهی است که این امور سه‌گانه با روحیهٔ لذت‌پرستی و پوچ‌گرایی و به شوخی‌گرفتن اصول و مبانی و هدفداری عالم هستی به هیچ‌وجه سازگار نمی‌باشد. همین سه موضوع فوق است که با نظر به رباعیات پوچ‌گرایی موجب شده است که بگوییم : اگر این فیلسوف و دانشمند ریاضیات همان عمربن ابراهیم خیامی است که هم به او امام گفته شده است و هم حجةالحق علی‌الخلق وسید حکماء المشرق و المغرب وحکیم الدنیا و فیلسوفها ونصرةالدین وغیاث‌الدین، شخصیتی است بسیار مشهور ولی مجهول‌الهویه! لذا بروزعقاید متنوع در تفسیرچنین شخصیتی،امری است کاملاً طبیعی. ما دراین مبحث چند عقیده یا احتمال متصور دربارهٔ عمربن ابراهیم خیامی

را متذکر می‌شویم:

یك) عمربن ابراهیم خیامی یك انسان چند شخصیتی است، به‌این‌معنی که او در هستی شناسی با تفکرات‌فیلسوفانه‌ای حرکت می کند که معتقد به‌اصالت‌وعظمت حیات وابسته به‌هستی آفرین است وهمچنین با یقین به واقعیت عالم هستی‌وقوانین جاری درآن، که ازحکمت عالیهٔ خداوندی به‌وجود آمده است و درخطی که خالق هستی تعیین فرموده است می‌اندیشد ولی ازدیدگاه ادبی و ذوقی‌ونگرش‌او به‌سطوح ظاهری هستی، جهان و اصول حاکمه بر آن، اساسی ندارد وهدفی را دنبال‌نمی کند! این نظریه قطعاً نادرست است، زیرا دیدگاه ادبی که بیان زیبای واقعیات را برعهده دارد، نمی‌تواند به بهانهٔ ذوق پردازی، وحدت واقعیات را مخدوش ومختل ودرهم و برهم نموده و برای بشریت کاریکاتوری ضد واقعیات بکشد، آنگاه سطوح ظاهری هستی واصول‌حاکمه‌را نمی‌توان ازدیگرسطوح ومبانی‌هستی‌تجزیه نموده و در سطوح ظاهری و قوانین حاکمه بر آن پوچ گرا باشد و در سطوح عمیق هستی‌و مبانی آن‌یك فیلسوف قاطع. بعنوان مثال: آن مغزوروانی که‌پذیرفته‌است:«خداوندا، مردم را زبان‌گویا دادی که اگرپاکیزه گرداند به علم حق و عمل خیر، مانند ملایکه گردد و ثواب یابد... آفریدگارا، ماترا جوییم وترا پرستیم و از توخواهیم‌تو کلی بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از تست وبازگشتن‌همه چیزها به‌تست.»

(ترجمه و شرح «خطبهٔ ابن‌سینا» نقل ازکلیات‌آثار، ص ۴۱۶) چنین مغز و روانی نمی‌تواند باگستاخی خنك بگوید:

اجزای پیاله‌ای که درهم پیوست
بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین سرو پای نازنین و سرو دست
از مهر که پیوست و به‌کین که شکست!

البته اگر شخصیت خیامی فقط دارای عنصر دانش و ریاضیات حرفه‌ای و معمولی

بود و بینش هستی شناسی نداشت، ممکن بود که آنگونه چند شخصیتی (شخصیت ادبی شکاك و لذت پرست و شخصیت علمی محض) را به خیامی نسبت داد، ولی بینش فلسفی و هستی شناسی چنانکه معرفت به همهٔ کلیات و مبادی و معانی هستی را در بر دارد، همچنین همهٔ سطوح و ابعاد مغز وروان را زیر سیطرهٔ خود دارد، لذا تجزیهٔ شخصیت یا چند شخصیتی در اینگونه انسانها نامعقول است. آری این چند شخصیتی چنانکه بعداً خواهیم دید دربارهٔ ابوالعلاء معری کاملاً صدق می کند، زیرا او نه حکیم است و نه فلسفه می‌داند و نه کسی او را شایستهٔ کلمهٔ «امام» و «حجة الحق علی الخلق» تلقی کرده است.

دو ) عمربن ابراهیم خیامی، مردی است فیلسوف و دانشمند کاملاً مذهبی و نسبت دادن رباعیاتی که دارای محتویات پوچ گرایی و لذت‌پرستی است، به این شخصیت بزرگ، دروغ محض است، بلکه آن گروه از رباعیات را شعرای دیگر سروده وبه عمربن ابراهیم نسبت داده شده است.

سه) با نظر به تفکرات فلسفی وعلمی قاطعانه و معتقدات مذهبی ازیك طرف ومطالب پوچ گرایی ولذت‌پرستی که در رباعیات دیده می‌شود از طرف دیگر، وبا توجه به نسبت دادن بعضی رباعیات دیگران به خیامی به این نتیجه می‌رسیم که مابا یك شخصیت که هم‌فیلسوف الهی‌وهم‌دانشمند ریاضی‌است وهم‌لذت پرست وپوچ ـ گرا رویا روی‌نیستیم، بلکه چنانکه در دوران اخیر به‌میان آمده است، ما دو یا سه شخصیت داریم که با کلمهٔ خیامی وخیام مطرحند: ۱) عمربن‌ابراهیم خیامی که گاهی خیام هم به او گفته شده است. این شخص فیلسوف معتقد به الهیات و دانشمند ریاضیدان‌است که رباعیاتی هم‌سروده‌است.۲) «خیام ـ علی‌بن‌محمدبن احمدبن خلف خراسانی ملقب به‌علاءالدین. اوراست دیوانی به فارسی با شعر بسیار که درخراسان و آذربایجان مشهور است».(لغت نامهٔ دهخدا، حرف خ، ص ۹۷۸؛ به نقل از معجم الالقاب ، ج۴، ص ۱۷۶ نسخهٔ دکتر مصطفی جواد، به‌نقل احمد حامد صراف در کتاب عمر خیام ) تعدد شخصیت مورد بحث را محمد شفیع بك ازمصر و شنیدر

از ایتالیا نیز مطرح کرده‌اند. آقای محیط درمقالهٔ مربوطه به‌خیام می گویند: «عبدالله محمد خیام ثالثی درمازندران که به‌سال ۴۱۰ هجری وفات یافته...»

البته باید تحقیقات کافی دربارهٔ آثار ادبی «خیام»های دیگری که مطرح شده‌اند، انجام بگیردتا روشن‌شود که آیا آنان رباعیاتی را سروده‌اند؟ و اگرسروده‌اند ازنظر معنی چگونه بوده است و آیا آنها با رباعیات خیام مخلوط شده است یانه؟

چهار) به استثنای رباعیات معقول که به اتفاق صاحبنظران ازعمربن ابراهیم خیامی بوده و یا نسبت آن رباعیات به خیامی، معمایی درشخصیت وی به وجود نمی‌آورد، بقیهٔ رباعیات از یك شاعر نبوده، بلکه شعرای متعددی آنها راسروده‌اند و دیگران آنها را به جهت شباهت در سبك و سایر ابعاد ادبی، یا به جهت‌اغراض دیگر، به عمربن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند ریاضیدان نسبت داده‌اند. مرحوم دهخدا درپاورقی ص ۹۸۰ حرف «خ» از لغت نامه می گوید: «غالباً می‌دانند که بسیاری ازرباعیات عمر خیامی منسوب به اوست، و فی‌الواقع از او نیست، بلکه از شاعران دیگر چون خواجه عبدالله انصاری و سلطان ابوسعید ابوالخیر وخواجه حافظ وغیر آنها می‌باشد. ژکوفسکی قریب ۸۲ رباعی از رباعیات منسوب به‌خیامی را با اسماءِ شعرای آنها به اسم ورسم ازکتب متفرقه جمع کرده است. و اگر کسی تتبع بیشتر کند، البته بیشتر اکتشاف خواهد نمود». این نکته را باید در این مسئله یادآور شویم که قطعاً آن دسته ازرباعیات که سرودهٔ خواجه عبدالله انصاری وسلطان ابوسعید ابوالخیر است، از سنخ رباعیات پوچ‌گرایی ولذت پرستی نیست، زیرادو شخصیت مزبور از عرفای نامی و شخصیتهای معنوی جوامع مسلمین می‌باشند و هرگز آنان نمی‌توانند رباعیاتی را بگویند که ضد روحیهٔ معرفتی و سلوك عرفانی آنان بوده باشد. همچنین با زمینهٔ فکری وعرفانی که درخواجه حافظ سراغ داریم، اگرچه از نظر تقید به‌عرفان درهمهٔ اشعارش مانند آن دوشخصیت نیست، ولی‌نسبت دادن رباعیاتی که دارای محتوای پوچ‌گرایی و لذت پرستی محض و بی‌اعتنایی به هستی‌وابسته به‌هستی آفرین هستند، به‌شخصیتی‌مانندحافظ صحیح به نظر نمی‌رسد، و

الاهمان احتمال چند شخصیتی دربارهٔ حافظ هم داده خواهد شد.

پنج) احتمال داده شود که زمان سرودن رباعیات غیر ازدوران تفکرات فلسفی عمربن ابراهیم بوده باشد، بدین ترتیب که رباعیات را در دوران جوانی سروده و تفکرات فلسفی وعلمی و مذهبی‌اش از دوران پس از جوانی آغاز گشته است، نظیر آنکه در ترتیب تألیفات ابن سینا گفته شده است که: الاشارات والتنبیهات، مخصوصاً نمطهای آخر این کتاب که دربارهٔ عالی‌ترین مسائل روح وعرفان می‌باشد، آخرین تألیف ابن سینا و شروع دوران پیری اوبوده‌است. این احتمال برمبنای قاعده‌ای است که می‌بینیم معمولاً انسانها باگذشت دوران جوانی‌وسپری شدن‌روزگاراحساسات‌و جست‌وخیزهای‌فکری، به‌واقع گرایی کشیده‌می‌شوند وبا شنیدن صدای بسیارلطیف‌و جدی که‌می گوید:«توای‌انسان،نمی‌توانی‌بگویی:نیستی‌وچون‌نمی‌توانی‌بگویی‌نیستی پس‌نمی‌توانی‌بگویی‌من‌بیهوده‌ام،زیرادریافت‌صحیح‌وجود،دریافت‌حکمت عالیهٔ‌آنرا دربر دارد».این‌احتمال هم بعید به نظر می‌رسد. زیرا بعید است که متفکری ژرف‌اندیش مانند عمربن ابراهیم به‌چنان دگرگونی شخصیتی و روانی شدید دچار شود که دونگرش متضاد درذهن او به‌وجود بیاید وهیچ یك از آن دوتأثیر در دیگری نگذارد. وانگهی اگرچنین انقلابی در چنان شخصیتی واقعیت داشت در تاریخ معرفت مورد توجه قرار می گرفت، چنانکه دربارهٔ انقلاب احوال حکیم سنائی و جلال‌الدین مولوی وغزالی مشاهده می کنیم. به اضافهٔ اینکه از خود عمربن‌ابراهیم هم کمترین اشاره‌ای دربارهٔ انقلاب مزبور دیده نشده است. و این احتمال که شاید دوران فلسفی ومذهبی زمان جوانی وی بوده و رباعیات پوچ گرایی و لذت پرستی را دردوران پیری سروده است، بعیدتربه نظر می‌رسد، زیرا اگرچنین‌تحولی در وی ثابت شده بود، هرگز کلماتی مانند «امام» و«حجة الحق علی الخلق» و «سیدحکماء المشرق والمغرب» دربارهٔ وی به کار نمی بردند.

شش) شخصیت مورد بحث و تحقیق یك فرد است که تفکرات فلسفی و علمی وی درزمان حیاتش بروز نموده و مورد توجه صاحبنظران قرار گرفته و در

نتیجه شایسته آنهمه تمجید و تعظیم شده است تا انجاکه کلمهٔ «امام» و«حجة الحق علی الخلق» را دربارهٔ وی به‌کار برده‌اند واما آن رباعیات که دارای محتوای پوچ - گرایی و بی اساس دیدن جهان هستی است، پس ازمرگ وی درمیان مردم شیوع پیدا کرده است . این نظریه اگرچه به‌کار بردن کلمات مزبور را در زمان عمر بن ابراهیم بخوبی توجیه می کند که مردم از رباعیات او با محتویات پوچ گرایی و بی اساس بودن جهان هستی، اطلاعی نداشته‌اند، ولی مسئلهٔ تضاد در شخصیت او را حل وفصل نمی کند،زیرا روحیهٔ فیلسوفانهٔ همراه باعقاید الهی ومذهبی،نمی‌تواند با پوچ گرایی سازش داشته باشد. به اضافهٔ اینکه آیا استعمال کلمهٔ «امام» و «حجة الحق علی‌الخلق» و امثال این القاب معنوی والا، پس ازانتشار رباعیات منسوب به وی قطع شده است‌یا نه؟ اثبات‌این مسئله به‌تحقیقات تاریخی دقیق نیازمند می باشد.

خلاصه اگر تحقیقات لازم و کافی اثبات کند که‌عمربن ابراهیم خیامی‌فیلسوف و دانشمند ریاضیدان که عقاید مذهبی ورفتار عالی داشته است، غیر ازآن خیامی است که رباعیاتی درپوچی ولذت پرستی وبی‌اساس بودن هستی سروده است یا اینکه با تکیه به دلایل اطمینان بخش اثبات شود که رباعیات پوچ گرایی را شعرایی‌دیگر سروده‌اند و آنچه که ازعمربن ابراهیم خیامی است مقداری رباعیات دربیوفایی دنیا و سرعت‌گذشت سالیان عمر و فرسوده شدن همهٔ طراوتها وشادابیها بوده‌است، معمایی وجود ندارد و اگر فرض کنیم شخصیت مورد تحقیق همان عمر بن ابراهیم فیلسوف و دانشمند ریاضیدان است‌که رباعیات پوچ گرایی ولذت پرستی و بی- اساس بودن هستی راگفته است، مسئله‌ای لاینحل دربارهٔ این شخصیت به وجود آمد.

**مطالعه‌کنندگان ارجمند توجه فرمایند که تألیف این کتاب درسال ۱۳۵۵ انجام یافته و پس از تجدیدنظر درسال ۱۳۶۴ اقدام به چاپ آن شده است.**

**محمدتقی جعفری**

## شخصیتی پیچیده در برابر محققان و داوران قرون واعصار

به جهت اهمیت وحساسیتی که در این بحث و تحقیق وجود دارد، باردیگر یادآور می‌شویم که: اگر تحقیقات لازم وکافی اثبات کرد که عمربن ابراهیم خیامی یا خیام شخصیتی است که از فلسفه وعلم و مذهب وادب برخوردار بوده ومقداری رباعیات دربارهٔ زودگذر بودن سالیان عمرو زوال عوامل لذتها و زیباییهای دنیانیز سروده است، و آن دسته از رباعیات که دارای محتویات پوچی و لـذت پرستی و بی اعتنایی به قوانین و مبانی هستی و نغمه‌های الهی وجدان است، شاعر یا شعرایی دیگر سروده، بیکبار یا تدریجاً به این شخصیت نسبت داده شده است، هیچ‌مشکلی نخواهیم داشت. مشکل یا بهتربگوییم: معمای لاینحل در تفسیر این‌شخصیت‌موقعی بروز خواهد کرد که بگوییم عمربن ابراهیم خیامی یا خیـام فیلسوف و دانشمند و ریاضیدان که دارای عقاید الهی و مذهبی است، همان شخصیت است کـه رباعیات مزبوره را نیز سروده است و آن احتمالاتی کـه طـرح کردیم، از لحاظ علمی‌قابل تأیید نمی‌باشند، مانند فرض دو دوران زندگی برای خیامی که دریکـی از آن دو، پوچ گرا و یا شکاك ولذت پرست و سرخـوش بوده است و در دوران دوم یـك فیلسوف و حکیم عظیم‌الشأن و دانشمند ریاضیدان، یا احتمال چند شخصیتی بودن عمربن ابراهیم خیامی مانند ابوالعلاء چنانکه خواهد آمد.

بر مبنای همین فرض است که ما با این مسئلهٔ بسیار مشکل مواجه مـی‌شویم

که چگونه امکان دارد فلسفه وحکمت و دانش وحتی عقاید مذهبی در یک مغز و روان با پوچ‌بینی و لذت‌گرایی و بی‌اعتنایی به‌مبادی هستی و شوخی‌گرفتن آن، سازش داشته باشد! پیش ازورود به‌این مسئله، مطلبی را که درعنوان مبحث آورده‌ایم: «شخصیتی پیچیده در برابر محققان و داوران قرون و اعصار» مورد بررسی قرار می‌دهیم. ما درطول تاریخ با برداشتهای مختلف و حتی گاهی با استنتاجهای متضاد در بارهٔ این شخصیت مواجه هستیم، مانند اینکه عمربن ابراهیم خیامی مردی است در نهایت عظمت جهان‌بینی حکمی ومذهبی ویا عمربن ابراهیم خیامی مردی است شاك یا زندیق و ملحد که از مقداری فلسفه و علم برخوردار است. برای نظریهٔ اول می‌توان آن کلمات بسیار پر معنی و پرارزش «امام» یا «حجة الحق علی الخلق» یا «سید حکماءِ المشرق والمغرب» راکه دربارهٔ وی گفته‌اند، درنظر گرفت و برای نظریهٔدوم از جملات زیربه نقل لغت نامه (حرف خ ص ۹۷۸ از کتاب مرصاد العباد تألیف شیخ نجم‌الدین ابوبکررازی معروف به‌دایه) می‌توان استفاده کرد:

«... ومعلوم که روح پاك علوی وروحانی را در صورت خاك سفلی ظلمانی کشیدن چه‌حکمت بود و بازمفارقت دادن وقطع تعلق روح ازقالب کردن وخرابی صورت چرا است و باز درحشر قالب رانشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست. آنکه از زمرهٔ «أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» بیرون آید وبه مرتبهٔ انسانی رسد و ازحجاب غفلت «يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» خلاص یابد و قدم به‌ذوق وشوق در راه سلوك نهد و آن بیچارهٔ فلسفی و دهری و طبایعی که از این هردو مقام محرومند و سرگشته وگمگشته، تا یکی را از فضلاءِ که به‌نزد ایشان به فضل وحکمت وکیاست و معرفت مشهور است و آن عمر خیامی است ازغایت حیرت وضلالت این بیت می‌باید گفت:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ما است

آنرا نه بدایت نه نهایت پیدا است

کس می نزند دمی در این عالم راست
کاین آمدن از کجا ورفتن به‌کجا است

*

دارنده چو ترکیب طبایع آراست
از بهر چه افکندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد این صور عیب که راست
ور نیک آمد خرابی از بهر چراست

*

اکنون می‌پردازیم به بیان علت یا علل اختلاف برداشتها و استنتاجاتی که دربارهٔ این شخصیت‌صورت گرفته است. برای‌توضیح این مسئله مقدمه‌ای رادربیان‌قاعده‌ای کلی که موجب اختلاف برداشتها در تفسیر شخصیتها، بلکه در اغلب مسائل مربوط به انسان می‌گردد، متذکر می‌شویم.

از خوانندگان محترم تقاضا می‌شود که به‌جهت اهمیت این قاعده وفراگیر بودن آن، دقت بیشتری در آن بنمایند. این‌قاعده می گوید: هرناظری که برای درك موضوعی خارج ازخود ارتباط برقرار می کند، چنان نیست که‌آن موضوع رابدون دخالت و تصرف حواس وشرایط فیزیکی حاکم میان او وآن موضوع و همچنین بدون دخالت اصول پیش ساختهٔ ذهنی و آرمانها و عقاید پذیرفته شدهٔ قبلی، بتواند درك کند، زیرا هرگونه وسایل طبیعی مانند حواس و تعقل و ابزار مصنوعی مانند آزمایشگاهها که برای درك وشناخت واقعیات خارج از خود مورد بهره‌برداری‌قرار می گیرند، نمی‌توانند از خصوصیات و مقتضیات هویتی که دارند، تجرید شوند.

این دخالت ازناحیهٔ خصوصیات عامل درك کننده در جملهٔ معروف لائوتسه چینی بنا به‌نقل نیلزبوهر فیزیکدان دانمارکی، بازیگری نامیده شده است، یعنی ما انسانها درعین‌حال که برای درك و شناخت واقعیات تماشا و نظاره می کنیم و بطور

جدی می‌خواهیم که تماشاگر محض باشیم و ازخصوصیات عوامل و ابزار شناختی که در اختیار داریم، دخالتی در تماشاگری خود ندهیم، با این حال، بدان‌جهت که درك و شناخت، به‌وساطت حواس وذهن و آزمایشگاهها به‌دست می آید وهر یك از آنها دارای مقتضیات و مختصات مخصوص به‌خود است، این‌مختصات ومقتضیات در عوامل و ابزار درك، شرکت و دخالت می کنند.این نکته را هم باید اضافه‌کنیم که هر اندازه‌که عوامل تشکیل دهندهٔ وسایل و ابزار درك، متنوع‌تر و پیچیده‌تر بوده باشند، بازیگری مایا بعبارت روشن‌تر دخالت خصوصیات عامل‌درك کنندهٔ ما‌متنوع‌تروپیچیده‌تر خواهد بود.

این قاعده اگرچه درهمهٔ علوم جریان دارد، ولی درغیر علـوم انسانی مانند فیزیك وهیئت ومعدن شناسی وگیاه‌شناسی و امثال اینها، عوارضی‌راکه بارمی‌آورد مانند علوم انسانی وابستهٔ مستقیم به حیات و اهداف و خواسته‌ها و اصـول اساسی آن نیست، زیرا دخالت مقتضیات ومختصات عوامل درك در شناخت واقعیات غیرانسانی، تحمیل ضمنی بایستگی و شایستگی را برای متعلم دربرندارد، درصورتیکه دخالت مزبور چه آگاهانه وچه ناآگاهانه، چه خواسته وچه ناخواسته، همواره نوعی تحمیل ضمنی‌بایستگی و شایستگی را در شناختهای مربوط به انسان دربر دارد.

بدین جهت می‌توان با صراحت‌کامل گفت:

عینکهایی که محققان درتفسیر شخصیتها به چشمان خود می‌زنند، شیشه‌هـای آنها از درون محققان وقاب آنها ازمحیط و فرهنگ حاکم برجـامعه تعبیه می‌شود.

آلفرد نورث وایتهد دربارهٔ تاریـخ گیبون چنین اظهار نظر می کند: «گیبون دربارهٔ اعتلاء و سقوط امپراطوری رم تحقیقات خوبی دارد، ولی باعینکی که‌ازقرن خودکه درآن زندگی کرده است، به‌چشمانش زده است.»

جمله‌ای راکه وایتهد دربارهٔ‌گیبرن گفته است، مربوط به‌دخالت شرایطزمانی (واقلیمی به‌نظرما) می‌باشد، اما دخالت عوامل اختصاصی شخص محقق، متعدد و متنوع است، ما به برخی از آنها بطور مختصر اشاره می کنیم:

۱) شخصیتهای برجستهٔ تاریخ‌خواه ازروی‌شایستگی وخواه بدون‌شایستگی، تاحدودی می‌توانند الگو و معیار قرار بگیرند و همچنین به جهت جالب بودن شخصیتشان، معمولاً هرمحققی می‌خواهدشخصیت مورد تفسیر را به عنوان مؤید نظریات وعقایدش توجیه نماید.

۲) دخالت عقاید و تجارب شخصی محقق در تحلیل شخصیت، حتی بدون اینکه‌خود عالماً وعامداً هدف‌گیری کرده باشد. این گروه ازمحققان ممکن است در طرز تفکرات و نظریاتی که ابراز می‌دارند، خود را کاملاً بیطرف تلقی نمایند و به اصطلاح قاعده‌ای که در اول این مبحث متذکر شدیم، خود را تماشاگر محض و ذهن خود را منعکس کنندهٔ واقعیات محض بدانند، و از این جهت ازگروه یکم امین‌تر بوده باشند. ولی حقیقت امر این است که این گروه نیز درمعلوماتی که در توضیح‌وتفسیرشخصیتها ابرازمی‌دارند، مقداری از مختصات وشرایط‌ذهنی وروحی ومحیطی‌خودرا بازگو می کنند. بنابراین، بطورمثال کسی که دربارهٔ حافظ اظهارنظر می کند، مطالعه کنندگان را ازاصول پذیرفته شده و عقاید خویش نیزمطلع می‌سازد. ما در تفسیر شخصیت حافظ کسانی را می‌بینیم که به ابیاتی از این قبیل در دیوان حافظ تکیه می کنند:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
گهری کز صدف کون و مکان بیرون بود
طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
او نمی‌دیدش و از دور خدایا می کرد

*

روی خوبت آیتی ازلطف برما کشف کرد
زان سبب جزلطف و خوبی نیست درتفسیرما

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است برجریدهٔ عالم دوام ما

*

فرق است از آب خضر که ظلمات جای او است
تا آب ما که منبعش الله اکبر است

*

خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

*

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق بگیرد آزاد است
که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است
ترا ز کنگره عرش می‌زنند صفیر
ندانمت که درین دامگه چه افتاد است

*

ای صبا امشبم مدد فرما
که سحرگه شکفتنم هوس است

*

عشقت رسد به فریاد ور خود بسان حافظ
قرآن ز بر به خوانی با چارده روایت

*

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگه راز
دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

*

جلوه‌گاه رخ او دیدهٔ من تنها نیست
ماه و خورشید هم این آینه می گردانند
دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
وندران نیمه شب آب حیاتم دادند
بی‌خود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلی صفاتم دادند

*

این مفسرین شخصیت حافظ معتقدند که مردی به عظمت حافظ با آن معلومات و حالات عرفانی که دردیوان وی‌دیده می‌شود، نمی‌تواندیك انسان بی‌قیدوبندبه‌معارف الهی وهدف اعلای حیات که قرارگرفتن در جاذبهٔ ربوبی است بوده باشد.

در مقابل اینان کسانی هستند که به ابیاتی ازحافظ که در ذیل می آوریم تمسك کرده و او را یك مرد شکاك وپوچ گرا معرفی می‌نمایند:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

*

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

وهمچنین ابیاتی را مورد استشهاد قرار می‌دهند که حافظ درآنها توصیه به‌میگساری

و شاهد بازی‌وغیرذلك می‌نماید هردو گروه فوق درعین حال که‌می‌خواهند شخصیت حافظ را «آنچنانکه هست» بیان نمایند، ذهنیات و اصول پیش ساختهٔ خود را هم‌در آن بیان دخالت می‌دهند.

گفته شده است: اگرما ازدیدگاه حکمت الفاظ و کاربردآنها دراین مسئله بنگریم باید بگوییم: اگر ما نتوانستیم با نظربه مآخذ معتبر هماهنگی ابعاد یك شخصیت را اثبات کنیم فرض یك شخصیت امثال حافظ و ابوالعلاء معری و خیام در همهٔ ساعات عمر و در خلال همه گونه شرایط و نوسانات حیات و ارتباط با جهان هستی و انسان و فیاض مطلق خداوند هستی، یك‌فرض غیرلازم است، زیرا دلیلی برای ضرورت وحدت شخصیت اشخاص در جمیع آن حالات و شرایط وجود ندارد، تا برای کشف آن وحدت، از مقتضیات و مختصات ذهنی و روانی خودمایه‌گذاری کنیم. این مطلبی است که اینجانب دربارهٔ جلال‌الدین محمدمولوی هم با نظربه دو اثر بزرگش دیوان شمس ومثنوی عرض کرده‌ام که آنهمه تنوعات و اختلافات وحتی گاهی تضادگوییهارا که درطرز تفکرات‌مولوی‌دیده‌می‌شود، نمی‌توان با یك جبرعقیدتی که ازیك‌عده عناصر فرهنگی گرفته‌ایم، برای‌حفظ وحدت‌شخصیت مولوی هماهنگ ساخت. ولی این یك جریان متنوع روانی است نه چند شخصیتی بیمارگونه.

۳) اشتراك انسانها در احساسات و اصول اندیشه‌ها و هدف‌گیریها و لذایذ و آلام، علت بسیارباهمیتی است که آدمی در تفسیر و شناخت همنوعان خودش، همواره با روش مقایسه باخویشتن (باصطلاح قیاس به‌نفس) حرکت کند:

از چه ای کل با کلان آمیختی
تو مگر از شیشه روغن ریختی؟
از قیاسش خنده آمد خلق را
کاوچو خود پنداشت صاحب دلق را

این علت بسیارباهمیت است که نظریات وقضاوتهای ما رادر جامعه شناسی و علوم

انسانی بطور کلی دچار ابهام و تشویش می‌سازد.

۴) تقلید وپیرویهای صریح وغیرصریح وبه‌عبارت دیگر مشهود ونامشهود از شخصیتهای بزرگ وبرجسته در انسان شناسی وجهان‌شناسی. حتی ممکن است یك شخصیت برجسته، نظری‌در بایستگیها وشایستگیهای انسانی‌ابراز نکند وادعایش این باشد که من«انسان آنچنانکه هست»رامی گویم. وبدانجهت که این‌شخصیت چشمگیر در صدق و واقعیت سخنان ونظریاتش ممکن است از شهرت و چشمگیر بودنش بهره‌برداری کند، یادیگران بهره‌برداری نمایند، بایستگی و شایستگیهایی را مناسب همان «انسان آنچنانکه هست» که شخصیت مفروض ابراز داشته است، بپذیرند.

خلاصهٔ مطلبی که درمبحث «شخصیتی پیچیده» در برابر محققان و داوران قرون‌واعصار»می گوییم،این است که عینکهای‌اختصاصی محققان‌وبررسی کنندگان را دربارهٔ شخصیت خیام هرگزنباید فراموش کرد والا تحقیقات مافاقد ارزش واقع‌یابی خواهد بود.

## خصوصیتی در تحلیل و تفسیر شخصیت
## عمر بن ابراهیم خیامی

در مبحث دوم این مسئله را متذکر شدیم که اگر ما نتوانستیم با نظر به مآخذ و منابع معتبر و استنباط صحیح، عناصر شخصیتی یك انسان چشمگیر را هماهنگ ساخته و وحدتی برای آن عناصر پیدا کنیم، هیچ دلیلی برای ضرورت کشف وحدت حقیقی در شخصیت مورد تحلیل وجود ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: همینکه اختلافی در عناصر و ابعاد شخصیتی مشاهده کردیم، فوراً باید او را به چندشخصیتی محکوم کنیم، بلکه چنانکه گفتیم اگر هیچ راهی برای متحد ساختن پدیده‌های روانی ومغزی یك شخصیت پیدا نکردیم، مجبور نیستیم که از ذهنیات خود مایه گذاری کرده و وحدتی مستمر برای آن شخصیت بسازیم. در مباحث آینده خواهیم دید که اگر شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوفی باشد که رباعیات پوچ گرایی را سروده باشد آیا دلیلی برای لزوم پیدا کردن وحدت در شخصیت وی می توانیم اقامه کنیم یا نه؟

در این مبحث سوم می‌خواهیم خصوصیتی را که در تفسیر شخصیتهای بزرگ از اجتماع ابعاد فلسفی وعلمی ومذهبی وعرفانی وادبی ناشی می گردد، مورد بررسی قرار بدهیم. واین را هم می‌دانیم که افراد اینگونه شخصیتها در طول تاریخ کم نبوده‌اند. ابن سینا، حسن بن هیثم بصری، عمر بن ابراهیم خیامی، جلال الدین مولوی، و در مغرب زمین دکارت و کانت و امثال آنان، مردانی کثیر الابعاد هستند که از دستبرد

گرد وغبار تاریخ که چهرهٔ صدها بلکه هزارها امثال آنان را پوشانیده است، درامان مانده‌اند. البته مانمی‌خواهیم ارتباط مغزی و روانی شخصیتهای مزبور و همهٔ آن شخصیتهایی راکه از ابعاد متنوع وبظاهرناسازگار با یکدیگربرخوردار بوده‌اندیکی بشماریم، بلکه غرض ما این‌است که‌درطول‌تاریخ‌معرفت بشری‌با شخصیتهایی که از انواع‌مختلف‌ابعادمزبور بهره‌ور بوده‌اند، رویاروی‌هستیم. بعنوان مثال‌می‌توان وضع روانی‌بسیار متفاوت‌جلال‌الدین‌مولوی‌را باخیام ازدیدگاه رباعیات منسوب‌به وی در نظرگرفت. حرکت و تحول در همه سطوح و اجزاء عالم هستی، دوآهنگ مختلف از دوشخصیت مزبور درآورده است. رباعی زیر را مورد دقت قرار بدهیم:

یك چند به کودکی بـه استاد شدیم
یك چند بـه استادی خـود شاد شدیم
پایـان سخن شنو که ما را چـه رسید
از خاك بـر آمدیـم و بر بـاد شدیم

یعنی ما انسانها ازهیچ سربرمی‌آوریم ودرهیچ فرو می‌رویم و درمیان این‌دو «هیچ» به امور جالب زودگذر وبی‌پایه دلخوش کرده‌ایم.

حالا ببینیم مولوی چه می‌گوید:

خداوندا،

قطرهٔ دانش کـه بخشیدی ز پیش
متصل گردان بـه دریاهای خویش
قطرهٔ علم است انـدر جـان من
وا رهانش از هـوی و ز خاك تـن
پیش از آن کاین خاکها خسفش کند
پیش از آن کاین بادهـا نشفش کند

گر چه چون خسفش کند تو قادری
کش از ایشان وا ستانی وا خری

گر در آید در عدم یا صد عدم
چون بخوانیش او کند از سر قدم

صد هزاران ضد ضد را می‌کشد
بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدمها سوی هستی هر زمان
هست یارب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم
می روند این کاروانها دمبدم

وسعت وعمق دیدگاه مولوی و پویایی روحی او را در ابیات فوق، با محدودیت و ایستایی مغزی گویندهٔ رباعی را درنظر بگیرید و داوری کنید. درمباحث مربوط به رباعیات، این دو دیدگاه‌را مورد بررسی مشروح‌تری قرارخواهیم داد. اکنون باید دید آیا ابعاد متنوع فلسفی وعلمی و مذهبی و ادبی وعرفانی دربعضی از شخصیتها قابل اجتماع و هماهنگی هست یانه؟ با نظر به‌آن تعریفهای محدود کننده‌ای که‌برای هریك از ابعاد فوق‌گفته شده است، عدم امکان اجتماع و ناهماهنگی ابعاد در یك شخصیت، یك نتیجه ضروری برای آن تعریفات می‌باشد. یعنی بدانجهت که فلسفه مثلاً عبارتست از معرفت به‌اصول و مبادی کلی هستی، لذا بابینش‌علمی که‌عبارتست از بر قرار کردن ارتباط حسی و تجربی با موضوعات وپدیده‌های عینی که‌محصولی جز شناختهای نسبی دربارهٔ آنها بدست نمی‌دهد، سازگار نمی‌باشند، همچنین بعد مذهبی که عبارتست‌ازاعتقاد به مبداء و معاد ورسالت رسولان وامامت که زعامت‌مادی و معنوی انسانها را بعهده دارند وعدل الهی که مجموعاً در سه عقیدهٔ مهم(الله‌ونظاره و سلطهٔ او برجهان هستی وعدالت مطلق او) خلاصه می‌شوند و بادید فلسفی وعلمی

محدودی که فقط دیدگاه خود را با مقداری اصول کلی تفسیر می‌نماید و یک جملهٔ «جز این نیست» به آن ضمیمه می کند هماهنگ نمی گردد. ولی چنانکه در یک مبحث مشروح در مجلد چهاردهم از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه بیان نموده‌ایم ، هماهنگی ابعاد متنوع فلسفی و علمی و اخلاقی و مذهبی و ادبی و عرفانی هم با نظر به قدرت روح آدمی و هم با نظر به تنوع ابعاد واقعیاتی که انسانها با آنها ارتباط برقرار می‌نمایند، امری است کاملا ممکن، بلکه با توجه به عظمت روح آدمی، درصورت آمادگی شرایط مغزی و روانی، ابعاد مزبور حالتی شبیه به ضرورت پیدا می کند و در این مبحث بطور اختصار می گوییم: شناخت اینکه آب مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین «نه تنها نمی تواند بگوید: که مبادا آب را که ماده‌ایست مایع در مفهوم کلی جسم در معرض حرکت و دگرگونی بپذیری!» بلکه می گوید این یک نگاه تحلیلی دربارهٔ آب است که واقعیت آب را درهمین دیدگاه محدود نمی‌سازد، بلکه باید برای تکمیل معرفت دربارهٔ آب تحلیل دیگری دربارهٔ عناصر تشکیل دهندهٔ آن انجام بدهی و این نتیجه را بدست بیاوری که «هیدروژن در خانهٔ اول جدول مندلیف قرار گرفته و ماهیت فیزیکی آن عبارتست از یک پروتون مرکزی و یک الکترون که به‌دور آن می گردد و اکسیژن عنصری است که در خانهٔ هشتم در جدول مزبور قرار گرفته و دارای هشت الکترون است که به دور پروتون می گردند. شما حتی در این تحلیل هم توقف نکنید، زیرا این مسئله در پیش روی شما وجود دارد که آیا الکترونها موجند یا جرم و یا دارای هر دوخاصیت؟» بسیار خوب تااینجاتحلیلاتی دربارهٔ یک قضیهٔ علمی انجام دادیم که بعضی از آنها قابل تجزیه و مشاهده بود و بعضی دیگر نظری و تعقلی. حالا روش ترکیبی را پیش می گیریم و می گوییم: آن قضیه یعنی «آب مرکب است از دوعنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین» درحال تفاعل با نباتات و جانداران و دیگر اجسام روی زمین چه مختصاتی را از خود نشان می‌دهد ودربروز این مختصات فضای زمین و طبقات جوی چه دخالتهایی دارند و مجموع این همه واقعیات مربوط به آب در روی زمین که مربوط به منظومهٔ شمسی مربوط به کهکشان

است، یعنی‌چه؟ وبرای شناخت این همه روابط و برخورداری از آنها از کدامین قوانین باید استفاده کرد؟ پس‌از به‌دست‌آوردن شناختهای ترکیبی مزبور، نوبت‌لزوم تحصیل‌معرفت هستی‌شناسی که آب هم‌یکی از اجزاءِآن است و عوامل درك وابزار شناخت بشری هم‌اجزائی‌ازآن می‌باشد فرا می‌رسد. آنگاه‌گامی‌فراتررفته با این‌مسئلهٔ بزرگ رویاروی می‌شویم که نظم وشکوه خیره‌کننده درعالم وجود مشاهده‌می‌شود که ضرورت وجود نظم آفرین و بخشندهٔ شکوه و قانون بر این عالم وجود را با کمال وضوح اثبات می‌نماید. ملاحظه می‌شود که ما می‌توانیم و از یك جهت باید باعوامل‌گوناگون درآفرینش که داریم با اجزاءِ عالم وجود وکل مجموعی آن، ارتباط معرفتی برقرار نماییم این ارتباط در سه‌نقطه انجام می‌گیرد: نقطه‌ای‌که بطور مستقیم با عوامل درك و دیگر ابزارشناخت مورد ارتباط ما است که می‌توان آن را نقطهٔ متنی نیز اصطلاح‌کرد به‌این معنی‌که درك و شناخت علمی معمولی مابا این نقطه‌که درمتن جریان مشاهده و تجربه و اندیشهٔ علمی محض است ارتباط برقرار می‌کند. مانند این قضیه‌که «آب مرکب است از دوعنصر اکسیژن وهیدروژن» که از تجزیه عینی و قابل مشاهده به‌دست‌آمده است. هرچه‌کاوش و تحقیق ما ازاین متن رو به تحلیل بیشتر برود و از دایرهٔ مشاهده و تجربهٔ عینی عمیق‌تر رفته و با واقعیاتی ارتباط پیداکندکه برای وجود وشناخت ماهیت آنها پای اندیشه و تعقل به‌میان‌کشیده شود، نقطه‌های نظری محسوب می‌شود، مانند اینکه آیا الکترون‌های تشکیل دهندهٔ دوعنصر اکسیژن‌وهیدروژن موجندیاجرم و یا در هر موقعیتی‌یکی‌ازدو خاصیت را بروز می‌دهند. مسلم است‌که این مبحث جنبهٔ نظری دارد و می‌توانیم آن‌را نقطهٔ نظری بنامیم. و اگر قدمی دیگر پیشروی‌کنیم و این مسئله را مطرح کنیم‌که آیا الکترون به تنهایی قابل شناخت همه جانبه می‌باشد، یا اینکه ما برای تحصیل این شناخت به‌شناخت فضا و امواج و دیگر موضوعات جاریه‌ای‌نیازمندیم که ازپیرامون یکدانه الکترون تاکهکشانها کشیده شده است؟ مسئلهٔ مورد بحث ما در این نقطه، یك مسئلهٔ فلسفی است. چنانکه اگر از خود قضیهٔ «آب مایعی است

مرکب از اکسیژن و هیدروژن» شروع کرده و با روش ترکیبی بالاتر برویم، باز از نقطه‌های نظری به نقاط فلسفی خواهیم رسید.

بدین ترتیب اثبات شد که تجزیهٔ این مسائل از یکدیگر به‌عنوان مسائل علمی ومسائل فلسفی و اعتقاد به‌اینکه آنها با یکدیگر سازگار نیستند، یك تجزیه ساختگی بوده و نوعی بازیگری‌مغزی است که درست برخلاف ارتباطات مغزی وروانی ما باواقعیات انجام‌می گیرد.

حال دقت کنیم ببینیم این دونوع نگرش به جهان هستی (علمی و فلسفی) با شهود و اخلاق وحکمت ومذهب و ادب وعرفان سازگار هستند یا نه؟ اندك توجهی به مفاهیم امور مزبوره روشن می‌سازد که این کار بسیار شگفت‌انگیز است که ماپس ازگذشت قرون واعصارفراوان وظهور ابوریحان بیرونی‌هاوابن‌سیناها وابن‌خلدون‌ها و ابن میثم‌ها و مولوی‌ها و صدرالمتألهین‌ها درمشرق زمین، وارسطو وافلاطون‌ها و کپلر و کانت ودکارت‌ها در مغرب‌زمین،که هریك از آنان با چند بعدازابعادفوق در این دنیا باهستی ارتباط برقرار کرده‌اند، این مسئله را مطرح کنیم که آیاآن‌ابعاد با همدیگر سازگارهستند یا نه؟ واقعاً جای تعجب است که محدودیت فکری بعضی از مردم، و بی اطلاعی آنان ازکاروانی بسیار بزرگ از شخصیتهایی که از مراتب مختلف ابعاد فوق برخورداربوده‌اند، امررا به اشخاص ناآگاه مشتبه بسازد،تامسئلهٔ فوق را جدی مطرح کنند که آیا «ابعاد علمی و فلسفی باشهود و اخلاق و حکمت ومذهب و ادب وعرفان می‌توانند بایکدیگر سازگارباشند»؟ آیاشناخت‌علمی ونظری و فلسفی‌دربارهٔ قضیهٔ «آب مایعی است از اکسیژن وهیدروژن» با شهود اینکه«همان آب ماده حیاتی همهٔ جانداران است» سازگارنیست؟ یا اینکه شناخت علمی ونظری و فلسفی قضیهٔ مزبور بدون درك قضیهٔ دوم، چه ازراه مشاهدات حسی وچه به‌وسیلهٔ شهود، متحمل شناخت اول است؟ قطعاً چنین است. همچنین اگریك درون اخلاقی بابه‌دست‌آوردن‌سه‌نوع شناخت (علمی وفلسفی وشهودی) دربارهٔ قضیهٔ «آب مرکب است از اکسیژن‌وهیدروژن» نخست‌نوعی شکوفایی‌روحی یا به اصطلاح دیگرنوعی

گسترش من با به فعلیت رسیدن استعداد علمی و فلسفی و شهودی را درخود احساس نموده و درك می کند وسپس با دریافت این حقیقت که یك وسیلهٔ معرفتی به‌دست آورده است وبا این وسیله می‌تواند به هدفهای مطلوب مادی و معنوی نائل گردد و خود و اجتماع را از آنها بهره‌مند بسازد، در این صورت آن سه نوع شناخت با یك انبساط عالی روانی تکمیل می گردند، همچنین اگر همین انسان بتواند این روشناییها را که دربارهٔ قضیهٔ مزبوره به‌دست آورده است، با مقتضیاتی که‌دارند در گردیدن روحی خود و دیگران مورد استفاده قراربدهد، در این هنگام بعد حکمت را هم بر ابعاد چهارگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی) اضافه نموده است و اگر این توانایی را به‌دست بیاورد که قضیهٔ مزبوره را با تکیه به‌یك احساس عالی زیبا و اشباع کنندهٔ احساسات و اندیشه مطرح نماید، در این صورت بعد ادبی راهم به ابعاد پنجگانه (علمی و فلسفی وشهودی و اخلاقی وحکمی) افزوده است. حال اگر قضیهٔ مزبوره را از دیدگاه اینکه بیان کنندهٔ نمودی از هستی شفافی است که جلوه‌گاه فروغ الهی است، مورد توجه قراربدهد، بعد عرفانی راهم به ابعاد ششگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و ادبی) علاوه کرده است. و اگر همهٔ این دریافتها و تکاپوها را مستند به‌خواست خداوندی نماید، به این معنی که همهٔ آنها را بعنوان مقدمات و شرایط یا ابعاد کمال که خداوند کمال آفرین وصول به‌آن‌را از بندگانش خواسته است منظور وعمل کند، بعد مذهبی را که توجیه کنندهٔ نهایی همهٔ آن ابعاد (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و ادبی و عرفانی) است به آن ابعاد می‌افزاید. وبدین ترتیب شخصیت آدمی ازهشت بعداساسی تکمیل می گردد. بااین ملاحظات باید بگوییم: اجتماع عناصر گوناگون‌معرفتی از گردیدن‌شخصیت انسانی به‌وسیلهٔ هماهنگی آنها نه تنها امکان‌پذیر است بلکه چنانکه اثبات شد هر یك از آنها به‌گونه‌ای مکمل بقیه می‌باشد.

## آیا شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی ازهمهٔ ابعاد هشتگانهٔ فوق برخوردار بوده است

۱) دیدعلمی، چنانکه از آثار خیامی بر می آید، مخصوصاً باتوجه به ریاضیاتی که ازوی مانده است، وی صاحبنظر بزرگی در این رشته بوده، به‌طوریکه گفته‌شده است: «بعضی اشخاص او را واضع علم هندسه تحلیلی می‌دانند» (کلیات آثارپارسی حکیم عمر خیام، آقای محمد عباسی، ص ۱۸۸ و ۱۸۹) و بطور خلاصه ـ بنا بـه تحقیقات بسیار مفید ریاضیدانان عالیقدر بینش ریاضی خیامی با در نظرگرفتن همـه شرایط زمانی ومحیطی وی درحد عالی بوده است.

۲) دید فلسفی، بینش ودید فلسفی خیامی نیز در درجه‌ای عالی و قابل توجه بوده است. اگرچه خیامی مانند ابن سینا و فارابی و ابن رشد و میرداماد و صدر-المتألهین شیرازی، به‌نحوی منظم و فنی طرح مسائل فلسفی نکرده است، ولی آن عده از مسائل فلسفی که مـورد تحقیق قرارداده و از وی به‌ما رسیده است، کـاملاً فیلسوفانه بوده است نه مقلدانه وادیبانه. به‌نظر می‌رسد عمربن ابراهیم‌خیامی‌مسائل فلسفی بسیاری‌را مورد بحث‌وتحقیق‌قرارداده‌است که شایستهٔ تمجیدوتعظیم با کلماتی مانند: «امام»، «سید حکمـاء المشرق و المغرب»، و در تعبیر زمخشری در کتـاب الزاجر «حکیم‌الدنیا و فیلسوفها» گشته است، نهایت اینکه آن مباحث وتحقیقات رادر

اختیار محصلین و دیگر خواستاران نگذاشته است.

۳) دید شهودی، با بررسیهای جامع در آثار علمی و فلسفی و ادبی خیامی، حالت شهود چه درمبانی علمی وچه دربینشهای فلسفی وی دیده نمی‌شود. به این معنی که خیامی مثلاً مانند صدرالمتألهین نمی گوید: «من این مسئله راباشهوددریافتم» یا مانند مولوی نمی گوید:

ذره‌ها دیدم دهانش جمله باز    گر بگویم خوردشان گردد دراز

ولی دررسالهٔ جوابیه که به سؤالات قاضی ابونصر محمدبن عبدالرحیم نسوی نوشته است، (ص ۸۰) چنین می گوید: «ثُمَّ يَحْصُلُ مِنْ تَلَقِّي ٱلْأَوَامِرِ وَ ٱلنَّوَاهِي ٱلْإِلٰهِيَّةِ وَ ٱلنَّبَوِيَّةِ بِٱلطَّاعَاتِ ثَلَاثُ مَنَافِعَ: أَحَدُهَا: ٱرْتِيَاضُ ٱلنَّفْسِ بِتَعَوُّدِ ٱلْإِمْسَاكِ عَنِ ٱلشَّهَوَاتِ وَ رَفْعِهَا عَنِ ٱلْقُوَّةِ ٱلْغَضَبِيَّةِ ٱلْمُكَدِّرَةِ لِلْقُوَّةِ ٱلْعَقْلِيَّةِ. وَ ٱلثَّانِيَةُ- تَعْوِيدُهَا ٱلنَّظَرَفِي ٱلْأُمُورِ ٱلْإِلٰهِيَّةِ وَ أَحْوَالِ ٱلْمَعَادِ فِي ٱلْآخِرَةِ لِتَجُرَّهَا ٱلْمُوَاظَبَةُ عَلَى ٱلْعِبَادَاتِ عَنْ جَانِبِ ٱلْغُرُورِ إِلَىٰ جَنَابِ ٱلْحَقِّ وَ ٱلتَّفَكُّرِ فِي ٱلْمَلَكُوتِ وَ تُحَرِّضَهَا عَلَىٰ تَحَقُّقِ وُجُودِ ٱلْحَقِّ ٱلْأَوَّلِ أَعْنِي ٱلَّذِي عَنْهُ وُجُودُ كُلِّ مَوْجُودٍ جَلَّ جَلَالُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَلَا إِلٰهَ غَيْرُهُ ٱلَّذِي فَاضَتِ ٱلْمَوْجُودَاتُ عَنْهُ مُنْتَظِمَةً فِي سِلْسِلَةِ ٱلتَّرْتِيبِ ٱلَّتِي ٱقْتَضَتْهَا ٱلْحِكْمَةُ ٱلْحَقَّةُ بِٱلْبُرْهَانِ ٱلْمَبْنِيِّ عَلَى ٱلْقِيَاسِ ٱلْمُجَرَّدِ عَنْ أَصْنَافِ ٱلتَّمْوِيهَاتِ وَ ٱلْمُغَالَطَاتِ» (سپس ازپذیرش اوامر و نواهی الهی و نبوی به وسیلهٔ اطاعتها سه فایده نتیجه می‌شود: نخست: عادت کردن آن به خودداری ازشهوات وبلند کردن آن از قوهٔ غضبیه تیره کننده به قوهٔ عقلیه. دوم: عادت دادن نفس به‌نظردرامور الهی و احوال معاد در آخرت، تامواظبت بر عبادت، نفس‌را ازدنیای‌فریبا به‌بارگاه حق و تفکر در ملکوت بکشاند. ونفس را به دریافت وجود حق اول تحریك نماید، یعنی خداوندی که وجود هر موجودی از اوست که جلالش بزرگ ونامهایش مقدس است. و خدایی جز اونیست، خدایی که‌فیض‌موجودات با نظام اتم درسلسلهٔ ترتیبی که‌حکمت حقه بابرهان‌مبتنی برقیاس دور از ابهامات و مغالطه‌ها ازاو سرازیرشده است.) تردیدی نیست که رهسپار شدن

به حضورحق جل وعلا وتفکر در ملکوت و دریافت وجود حق اول بـدون شهود امکان‌پذیر نیست.

۴)بعد اخلاقی، منابع موجودی که از خیامی دردسترس‌است،اخلاق والایی نشان نمی‌دهد، بلکه «اخبار و روایاتی دردست است که خیام باوجود اینکه شاعـر بزرگی بوده است، حوصلهٔ بحث نداشته و درمباحثه‌ای که با غزالی کرده این‌مسئله روشن است». (کلیات پارسی حکیم عمر خیام، ص ۲۳۲).

حتی چنانکه درمباحث بعدی خواهیم دید معروف است که از تعلیم‌اشخاص امتناع‌می‌ورزیده است! اگر بعد فلسفی عالی خیامی را با امثال عباراتی که در فوق از وی نقل کردیم، در نظربگیریم، می‌بایست خیامی از یك اخلاق والا برخوردار بوده باشد. بطور کلی مـی‌توان دوعلت مهم برای امتناع‌او ازبحث و تبادل فکری بادیگران و خودداری از تعلیم مردم، در نظرگرفت:

علت یکم: انسان خودرا به درجه‌ای ازعلم و معرفـت ببیندکه خـود را از دیگران‌بی‌نیازودیگران‌را پایین‌تر از آن بداند که قابلیت تبادل افکارباوی وشایستگی آموزش اندیشه‌های اورا داشته باشند.این‌همان بیماری «خود بزرگ بینی» است که خداوند بشریت را از آن نجات بدهد. بعید است خیام چنین بوده باشد.

علت دوم: ممکن است یك انسان درمعلومات خود تردیدی داشته باشد و به حکم تقوای معرفتی و وجدان الهی‌از ارتباط علمی ومعرفتی با دیگران‌امتناع‌بورزد که مبادا تردید وی در آنان‌نیز سرایت کند. اگرخودداری خیامی از ارتباط معرفتی‌با مردم با اشکال مختلفش این علت بوده باشد، جای تقدیر و تمجید است، ولی‌بحث او با زمخشری چنانکه در کتاب الزاجر آمده‌است وهمچنین‌با غزالی با این احتمال وفـق ندارد.

بعضی از عبارات منقوله در این بحث از الزاجر که به زبان عربی نقل شده است به‌جهت‌غلط چاپی‌تاحدودی مشوش‌است. مضمون بحث این‌است که«زمخشری

می گوید: خاطرهٔ دیدار من باحکیم وفیلسوف دنیا، شیخ، امام، خیامی در مجلس فریدی بود که هردوی ما را دعوت کرده بود. خیامی در حرکت عین‌الفعل مطبق و مصمم که در توصیف شمشیر گفته می‌شود، از من پرسید، پاسخ دادم مکسور است مطبق و مصمم و تفسیر کردم به اینکه شمشیری که به‌مفصل اصابت کند، مطبق نامیده می‌شود و شمشیری که به‌خود عضو مانند ساق پا اصابت کند مصمم نامیده می‌شود... خیامی می گوید: من چنین می‌دانستم که عین‌الفعل درهردو کلمه مفتوح است و در این باره سخنی گفت. چندروز از این داستان گذشته بود که در مجلس فرید، عینیهٔ ابوالعلاء معری را خواند:

نَبِيٌّ مِنَ ٱلْغِرْبَانِ لَيْسَ عَلَىٰ شَرْعٍ يُخَبِّرُ نَا إِنَّ ٱلشُّعُوبَ إِلَىٰ صَدْعٍ

(پیامبری از کلاغها که صاحب شریعت نیست، برای ما خبر می‌دهد که همهٔ قبایل و تیره‌هارو به‌جدایی وپراکندگی و نابودی‌است).

آنگاه بیت بعدی را بدین ترتیب خواند:

«أُصَدِّقُهُ فِي مِرْتَةٍ وَ قَدِ ٱمْتَرَتْ»

مصرع دوم این بیت در دیوان ابوالعلاء چنین است:

صَحَابَةُ مُوسَىٰ بَعْدَ آيَاتِهِ ٱلتِّسْعِ

آنچه دردیوان است «مرية» است نه «مرتة» و معنای بیت این است که من آن کلاغ را باتردید تصدیقش می کنم چنانکه اصحاب موسی پس از دیدن معجزات نه‌گانه‌اش تردید نمودند. اگر کلمه‌ای که خیام در بیت دوم گفته است «مرتة» باشد چنانکه در کلیات آثارپارسی حکیم عمر خیام آمده است، صد درصد غلط است، زیرا «مرت» به معنای بیابان بی‌علف وگیاه است و هیچ ربطی به‌مضمون شعر ابوالعلاء ندارد و

بعید است خیامی چنین غلطی را مرتکب شده باشد، لذا همانطور که احساس می‌شود خطای خیامی در معنای مریه بوده است که گمان کرده بود به معنای کذب است در صورتیکه به‌معنی شك و تردید می‌باشد.

میگویند: از این بحث بر می آید که خیامی به‌قول بعضی از محققان خالی از لجاجت نبوده است، در کتاب تتمةصوان الحکمة بیهقی، ص۶۶، دربارهٔ خیامی چنین نقل‌شده است: الفیلسوف حجة الحق عمر بن خیام، اصل و میلاد او ازنیشابور بوده است، درتعمق در اجزاء علوم حقیقی ووسعت آن تلو (پس از) شیخ ابوعلی بود، لیکن درخلق ضیقی داشتی و درتعلیم و تفهیم و تصنیف و آنچه از آن، دیگری فایده یافتی، ضنتی (بخل) می کرد. اگراین قضایای منقوله صحیح باشد معلوم می‌شود که خیامی اگر هم به علم وعالم وفلسفه و فیلسوف احترام می گذاشته است، متأسفانه از آن اخلاق والایی که شایستهٔ یك فیلسوف هستی شناس است، برخوردار نبوده است. آنچه مسلم است ملکات اخلاقی برجسته‌ای ازاو نقل نشده است.

۵) آیا می توان گفت خیام مردی حکیم بوده است؟ البته‌می‌دانیم که کلمهٔ حکیم را در گذشته دربارهٔ هر کسی که درقلم وعلم و فلسفه کار می کرد، به‌کار می‌بردند. اگر ما به تفکیکی که میان فلسفه وحکمت به‌وسیلهٔ گروهی ازحکماء وناظران معرفت بطور عموم صورت گرفته است، توجه داشته باشیم که فلسفه را به‌عنوان شناخت کلیات و مبادی هستی و نتایج دانشها معرفی می‌نماید و حکمت را معرفت به‌عالم هستی با وابستگی آن به هستی آفرین و دریافت فروغ ربانی درعالم وجود وحرکت در روشنایی این فروغ به‌سوی کمال اعلی که خداوند هستی آفرین آن راهدف اعلای هستی قرار داده است. با توجه به این تعریفها، فلسفه‌گرایی خیام بیش از حکمت‌گرایی وی بوده است. مخصوصاً اگر بپذیریم که همهٔ رباعیاتی که به خیامی نسبت داده‌اند، واقعاً خود وی سروده است.[۱]

۶) بعد ادبی شخصیت خیام با نظر به اطلاعاتی که در ادبیات عربی اظهار

۱. این تفکیك کاملاً صحیح و با نظر به دو طرزموضع گیری انسان در جهان هستی ضروری است.

کرده و حتی چندشعری‌هم به‌زبان عربی سروده است، معلوم می‌شود که آشنایی قابل توجهی باادبیات عرب داشته است. وبا نظربه رباعیات منسوب به او،می‌توان گفت: هنر شعری او در ادبیات فارسی در حد قابل توجهی است. و رباعیاتی که به خیامی نسبت داده شده و امروزه در دسترس ما است، از نظر ادبی محض بسیار جالب می‌باشد. البته چنانکه در تحلیل و ارزیابی رباعیات خواهیم دید، زیبایی و جالب بودن‌رباعیات‌علاوه برفصاحت کلمات و مهارت درجمله‌بندی‌ها، درمحتویات آنها است که می‌توان گفت: برای گروه فراوانی ازمردم که‌از اندیشه‌های دقیق وهمه جانبه‌گریزان بوده و درجستجوی وسیلهٔ تسلیت برای‌خویش می‌باشند و ضمناً می‌خواهند اینگونه حالت مغزی و روانی خود را موجه جلوه بدهند، آرمانی‌ترین اشعار است.

۷) آیا می‌توان‌گفت: خیامی مردی عارف بوده است؟ باید گفت: در کتب فلسفی‌خیامی حالت عرفان‌مشاهده نشده است، ولی دربعضی ازرباعیات منسوب به وی که بسیار نادر است،گاهی مضمون عرفانی دیده می‌شود.

۸) آیا خیامی‌مردی مذهبی بوده است؟باید گفت: اگرفلسفه ومقداری‌ازمطالب او راکه در کتابهای خودآورده وهمچنین بانظربه مقدار اندکی ازرباعیات او مورد توجه قراربدهیم،می‌بایست مردی مذهبی بوده باشد. البته مقصود ما از مذهب در این مورد تقید صد درصد به تمامی عقاید و احکام جزئی و کلی آن نیست، بلکه مقصود این‌است که‌شخصیتی‌مثل عمربن ابراهیم خیامی که درطرزتفکرات‌فلسفی‌اش، الهیات را بطور جالبی که هر متفکر مذهبی طرح می‌کند، بیان می‌دارد قاعدتاً ازنظر اعتقاد به آن الهیات نباید بامحروم ساختن خویشتن از آنها، خود را فقط باکلمات فریب بدهد.

## لقب «امام» برای خیامی

تعبیرات بسیار با عظمت که دربارهٔ خیام از معاصرین وبعد از زمان وی دیده می‌شود، بسیار بعید به‌نظر می‌رسد که درحق یك مرد دور از مذهب چنان تعبیراتی به‌کار برود. بااهمیت‌ترین این تعبیرات کلمه «امام» است که بسیار فراوان دربارهٔاو به‌کار رفته است. بعنوان نمونه:

۱) «درسنهٔست و خمسمائه به شهربلخ در کوی برده فروشان درسرای امیر ابوسعد جره، خواجه **امام** عمرخیامی و خواجه امام مظفراسفزاری نزول کرده بودند...»[۱]

۲) «در زمستان سنهٔ ثمان و خمسمائه بـه شهر مـرو، سلطان کس فرستاده به خواجهٔ بزرگ صدرالدین محمدالمظفر رحمه‌الله که خواجه **امام** عمر را بگوی تا اختیار کند که به شکار رویم...»[۲]

۳) رسالة فی‌شرح ما اشکل من مصادرات‌کتاب اقلیدس ـ ثلاث‌مقالات ـ تصنیف **الشیخ الامام الاجل حجةالحق** ابی‌الفتح عمربن ابراهیم‌الخیامی[۳].

۱. چهارمقاله، به تصحیح محمد قزوینی، به‌کوشش مرحوم دکتر محمد معین (تهران، ۱۳۳۵) ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. کلیات آثار پارسی حکیم عمر خیام، به‌کوشش آقای محمد عباسی، ص۲۱۲.

۳. دیباچهٔ کتاب شرح مااشکل من مصادرات اقلیدس.

۴) خواجه امام عمرخیامی ـ ابوالفتح عمربن ابراهیم الخیامی.[۱]

۵) مرحوم جلال همائی درمقدمهٔ مصباح الهدایه، پس ازمطالبی که نقل می کند «تَمَّ فِی مُدَّةِ ٱلدَّوْلَةِ ٱلْقَاهِرَةِ ثَبَّتَهَا ٱللّٰهُ نَظَرَفِیهِ ٱلْإِمَامُ أَبُوحَفْصٍ ٱلْخَیَّامِیُّ...»[۲]

۶) الباب الخامس فی میزان الماء المطلق للامام عمر الخیامی والعمل به والبرهان علیه.[۳]

۷) کَتَبَ أَبُونَصْرٍ مُحَمَّدُبْنُ عَبْدِٱلرَّحِیمِ ٱلنَّسَوِیُّ وَهُوَٱلْإِمَامُ ٱلْقَاضِی بِنَوَاحِی فَارِسَ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَسَبْعِینَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ إِلَی ٱلسَّیِّدِٱلْأَجَلِّ حُجَّةِ ٱلْحَقِّ فَیْلَسُوفِ ٱلْعَالَمِ نُصْرَةِ ٱلدِّینِ سَیِّدِ حُکَمَاءِ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ أَبِی ٱلْفَتْحِ عُمَرَبْنِ إِبْرَاهِیمَ ٱلْخَیَّامِیِّ قَدَّسَ ٱللّٰهُ نَفْسَهُ...[۴]

۸) رسالة فی الوجود عن الشیخ الامام حجة الحق علی الخلق عمربن ابراهیم الخیامی[۵]

۹) درمطلبی که زمخشری دررسالة الزاجر دربارهٔ خیامی آورده است این عبارت وجود دارد: وَلَعَهْدِی بِحَکِیمِ ٱلدُّنْیَا وَفَیْلَسوفِهَا ٱلشَّیْخِ ٱلْإِمَامِ ٱلْخَیَّامِیِّ.[۶]

۱۰) «گفته اند که روزی به حضرت، شهاب الاسلام الوزیر عبدالرزاق الفقیه الاجل ابی القاسم عبدالله بن علی درآمد و امام القراء ابوالحسن الغزالی حاضر بود و دراختلاف ائمة القراعدرآیتی بحثی می رفت، چون امام حاضر شد، شهاب الاسلام گفت: عَلَی ٱلْخَبِیرِ سَقَطْنَا پس وجهی ممتاز از وجوه مختلف فیها پرسیدند. ازوجوه اختلاف قراء بیان کرد، هروجهی علت آن بگفت و ذکرآن شواذعلی کثرتها بکرد. بعدازآن، اختیار وجهی نمود وبرصحت آن دلیل گفت. پس امام ابوالفخر الحسین گفت: کَثَّرَ ٱللّٰهُ فِی ٱلْعُلَمَاءِ مِثْلَکَ. حق تعالی جهان را از وجود مبارک امام خالی مداراد، چه گمان نداشتم که کسی از قراء درجهان این وجوه و علل برذکر تواند

۱. کلیات آثار، ص ۲۱۲.
۲. مقدمهٔ مصباح الهدایه، نوشتهٔ مرحوم جلال همائی.
۳. کتاب میزان الحکم از مجموعهٔ رسائل خیام، ص ۶۴.
۴. مقدمهٔ رسالهٔ جوابیه به امام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، ص ۱.
۵. مقدمهٔ رسالهٔ فی الوجود، ص ۱.
۶. کلیات آثار، ص ۲۳۳.

بود، تا به حکیمی فیلسوف چه رسد.[۱]

ولی در متن عربی ترجمهٔ فوق کلمهٔ امام برای خیام نیامده است و عبارت چنین است:

«وَ دَخَلَ ٱلْخَیّامُ عَلَی ٱلْوَزیرِ عَبْدِٱلرَّزّاقِ وَ کانَ عِنْدَهُ إمامُ ٱلْقُرّاءِ أَبُوٱلْحَسَنِ ٱلْغَزّالِیُّ وَ کانا یَتَکَلَّمانِ فِی ٱخْتِلافِ ٱلْقُرّاءِ فی آیَةٍ، فَقالَ ٱلْوَزیرُ: عَلَی ٱلْخَبیرِ سَقَطْنا...»[۲]

۱۱) عمرالخیام **امام** خراسان وعلامةالزمان[۳].

هیچ گونه تردیدی نمی‌توان داشت در اینکه در معرفی شخصیتها در اسلام هرگز برای یک فیلسوف محض، با داشتن بعد شاعری پوچ گرا، کلمهٔ **امام** را به کار نمی‌برند، زیرا امام از دیدگاه معارف اسلامی شخصیتی است که باداشتن مقامات علمی والا مخصوصاً در معارف اسلامی، حتماً باید بعد روحانی وملکوتی قابل اقتداء و پیروی داشته باشد، اگر خیامی را از دیدگاه رباعیاتی که به او نسبت داده شده است مطرح کنیم، قطعاً کلمهٔ **امام** شایسته وی نبوده است. و اگر مقصود این بوده است که خیامی مقام امامت در ریاضیات و فلسفه داشته است، می‌بایست این قید را می آوردند (امام ریاضیات و فلسفه) مانند امام نحو که به سیبویه و امام‌القراءِ که به ابوالحسن غزالی گفته شده است و امام الحکماءِ که درموردی به ابن‌سینا اطلاق شده است؛ نه امام مطلق که به‌کار بردن آن دربارهٔ خیامی شیوع داشته است. واین یک مسئلهٔ مشکلی است که چه شده است که کلمهٔ **امام** بطور مطلق یا برای ابن‌سینا به‌کار نرفته و اگرهم به‌کار رفته با قید حکمت و یا فلسفه بوده است مانند امام الحکماءِ که اینجانب در یک مورد دیده‌ام (لغت‌نامهٔ دهخدا، باب الف) در صورتی که شیخ‌الرئیس ابوعلی‌بن‌سینا که با نظربه آثار علمی و فلسفی و عرفانی و باتفاق همه صاحبنظران، مافوق خیامی بوده است، مخصوصاً با نظربه نمط هشتم و نهم

۱. پیشین ص ۲۴۳.

۲. پیشین.

۳. تاریخ الحکماء، قفطی، حرف عین.

و دهم الاشارات والتنبیهات که مقام درك عرفانی ابن‌سینا را در حد اعلاء اثبات می‌نماید، امام گفته نشده است. و به شخصیتی مانند خواجه نصیرالدین طوسی که شایستهٔ لقب «معلم البشر» و «العقل الحادی عشر» ازطرف صاحبنظران بوده و ابعاد فلسفی وعلمی و کلامی و مذهبی وحتی به احتمال قوی بعد فقاهی(که از حضور در درس علامه حلی و صاحب شرایع رحمةالله علیهما بر می‌آید) شایستهٔ لقب امام و حجةالحق علی‌الخلق نبوده است ولی عمربن‌ابراهیم خیامی شایسته بوده است!

اگر ما می‌توانستیم اولین کس یا اولین کسانی راکه کلمهٔ امام را دربارهٔخیام به‌کار برده‌اند می‌شناختیم واین موفقیت‌رابه دست می‌آوردیم که بدانیم علت‌اطلاق امام به خیامی چه بوده است، مشکل ما حل می‌گشت. اینجانب تاکنون کسی را ندیده‌ام که این مشکل را طرح وآن را دقیقاً حل و فصل نموده باشد. البته اطلاق فیلسوف، علامه، الشیخ‌الاجل برای خیامی با درنظر داشتن آثار علمی و فلسفی‌او که در دست داریم،مناسب‌است، زیرا اصطلاحات‌مزبوره به شخصیتهایی کوچکتر از خیامی نیز اطلاق شده است.نکته دیگر اینکه چند اصطلاح دیگر دربارهٔخیامی مشاهده می‌شود که‌اگراورافقط دارندهٔآن بینشهای علمی وفلسفی، به اضافه‌رباعیات منسوب به وی، بدانیم، این اصطلاح مطابق واقع نخواهد بود. مانند حجةالحق علی‌الخلق، این یك‌مقام بسیارشامخ است که با روحیه گویندهٔرباعیات به هیچ وجه سازگار نیست، حتی اگر فرض‌کنیم رباعیات منسوب به وی سرودهٔ شاعر دیگری بوده و او دارندهٔ مقام عالی ریاضیات ومقداری بینشهای فلسفی است که در آثارش دیده می‌شود باز معنای لقب تفخیمی فوق (حجةالحق علی‌الخلق) برای چنین شخصیتی‌مبالغه خواهد بود، زیراشخصیتی‌می‌تواند حجت خدا برمخلوقات‌وواسطه مابین خدا وخلق او بوده باشدکه به اضافهٔ بینشهای هستی شناسی که خیامی‌داشته است (منهای رباعیات) از علوم دینی درحد اعلا برخوردار باشد و تقوی وحالات ملکوتی شایسته‌ای بعنوان رکن اساسی شخصیت داشته باشد. همچنین می‌بینیم که درمقدمهٔرسالهٔ جوابیه به‌امام ابونصر محمدبن عبدالرحیم‌نسوی، ص۱ به‌او نصرةالدین

گفته شده است. ما می‌دانیم که کسی که پیشوایی و پیشتازی‌دینی در کاروان‌دانشمندان نداشته باشد، نصرةالدین به او گفته نمی‌شود و بعید است که این لقب را از موقع تولد برای او داده باشند، ونیز درهمان‌مأخذ دیده‌می‌شود که کلمهٔ سیدحکماءِ المشرق والمغرب به او اطلاق شده است، درصورتی که چنانکه پیش از این دیدیم روش خیامی بیشتر فلسفی است تا حکمی. و بهرحال به‌نظر می‌رسد تا تحقیقات نهایی دربارهٔ این شخصیت بسیار مشهور ولی ابهام‌انگیز به نتیجهٔ قطعی‌تر نرسیده است، یکی از پنج وجه را برای به‌کار بردن کلمه امام دربارهٔ وی می‌توان درنظر گرفت:

**وجه اول:** استعمال کلمهٔ امام‌در آن دوران، مانند دورانهای بعدی نبوده‌است، یعنی درکسانی‌که به مقدار معلومات و بینشهای خیامی منزلت علمی داشته، به کار می‌رفته است.

**وجه دوم:** کسانی که بجهت عشق وعلاقه شدید به نبوغ و دانش خیامی کلمهٔ امام را به‌کار برده‌اندو آیندگان پس از آنان از آن علاقه‌مندان پیروی کرده وکلمهٔ امام رادرمورد او شایسته دیده‌اند.

**وجه سوم:** که بعید به نظر می‌رسد این است که خیامی در سرزمین خراسان به‌جهت کمی‌شخصیتهای‌والا درعلم وفلسفه جلوهٔ زیادی کرده‌است ولذا سزاوارلقب امام به نظرمی‌آمده است، ولی چنانکه‌گفتیم اقلیم خراسان چه پیش ازخیامی وچه در دوران وی وچه بعد از او اگر فرهنگی‌ترین وعالم پرورترین سرزمینهای شرق‌در علم و فلسفه نبوده است‌حداقل در ردیف اول جایگاه علم وپرورش علمابوده‌است.

**وجه‌چهارم:** نظربه فراوان به‌کار بردن لقب امام درحق خیامی،حتی ازسوی شخصیتهایی مانندزمخشری و امثال او، با ظن نزدیك به اطمینان، باید‌گفت: عمربن ابراهیم خیامی تألیفات وآثار بسیار علمی عالی در فلسفه و حکمت و حتی عرفان و حقایق دینی داشته‌که دستبرد حوادث روزگاران، ما را از آنها محروم کرده‌است.

**وجه پنجم:** ممکن است عظمتهای علمی و فلسفی و حکمی و عرفانی خیامی

درمذاکرات ودرسهای شفاهی برای مردم دوران آن زمان اثبات شده است که بطور رسمی تألیف نشده و به ما نرسیده است. و این مطلب با تصریح ناقلان آثارخیامی درموارد متعدد صحیح‌تر به نظر می‌رسد که خیامی معلومات وبینشهایی خیلی بیش ازآنچه که نوشته یاابراز نموده‌داشته است.البته این‌علل که گفته شد داستان رباعیات منسوب به وی راشامل نمی‌شود یعنی اگرما خیامی‌رابا رباعیات پوچ‌گرایی منسوب به‌وی‌درنظربگیریم واثبات شودکه رباعیات از او بوده وواقعاً به مضامین همهٔ آنها معتقد بوده‌است القاب امام و نصرةالدین وحجةالحق علی‌الخلق و سیدالحکماء یا تعارفاتی بوده است بی‌اساس ویا تقلید ازتملق‌گویانی که ما آنان را نمی‌شناسیم.

## آیا خیامی تحت تأثیر ابوالعلاء معری قرار گرفته است؟

آنچه که نقل شده است این است که گاهی عمر بن ابراهیم خیامی در اشعار ابوالعلاء نگریسته است و حتی ابیات عینیهٔ او را در مجلس فریدی خوانده است که با این بیت شروع می‌شود:

نَبِیٌّ مِنَ ٱلْغِرْبَانِ لَیْسَ عَلَىٰ شَرْعٍ      یُخَبِّرُنَا أَنَّ ٱلشُّعُوبَ عَلَىٰ صَدْعٍ[1]

(پیامبری از کلاغ که شریعتی ندارد به ما چنین خبر می‌دهد که همه اقوام و تیره‌ها رو به جدایی و پراکندگی است).

۱. بیت دوم چنین است:

أُصَدِّقُهُ فِی مِرْیَةٍ وَ قَدِ ٱمْتَرَتْ      صَحَابَةُ مُوسَى بَعْدَ آیَاتِهِ ٱلتِّسْعِ

مجموع ابیات تحت عنوان قصیده نود و دوم در شروح سقط‌الزند (قسمت سوم از ص ۱۳۳۲ به بعد) آمده است. محققانی که در تألیف این شروح کار کرده‌اند عبارتند از مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید زیر نظر دکتر طه حسین. محققان مزبور سه شرح معروف بر کتاب سقط‌الزند را مورد←

این ابیات درحدود ۵۷ بیت است که در شروح سقط‌الزند مورد تحقیق و تفسیر قرار گرفته است. مقصود از بیت بالا اشاره به فال بد زدن است که در نژاد عرب با دیدن کلاغ در موقع وداع یا مثلاً درصبحگاه رائج بوده است. منوچهری دامغانی هم این مضمون را آورده است:

فغان ازین غراب بین و وای او
که در نوا فکندمان نوای او

غراب بین نیست جز پیمبری
که مستجاب زود شد دعای او

غراب بین نای زن شده است و من
سته شدم ز استماع نای او

و بهرحال چنین فرض می کنیم که خیامی در آثار ابوالعلاء معری مطالعاتی داشته است، دراینصورت این مسئله طرح می‌شود که خیامی از ابوالعلاء چه استفاده‌ای برده است؟ یعنی کسی که در مرتبه‌ای پس از ابن سینا قرار گرفته است، و حدود ریاضیدان‌وفیلسوف درحد عالی‌است ازابوالعلاءِمعری شاعرچه می‌تواند کسب کند؟ برای اینکه درشناخت ریشه‌های عناصر شخصیت خیام پیشتر رفته باشیم، مجبوریم که مقداری مختصر دربارهٔ شخصیت ابوالعلاءِ بیندیشیم و او را بیشتر بشناسیم.

درکتاب تعریف القدماء بابی‌العلاء تألیف مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید زیرنظر طه حسین، چاپ قاهره، از انتشارات الدارالقومیه للطباعه والنشر (۱۳۸۴ ه / ۱۹۶۵م) که در ۵۸۷ صفحه اظهارنظر بیش از ۸۰ نفر از دانشمندان مختلف دربارهٔ ابوالعلاء معری

← توجه‌قرار داده‌اند: ۱) شرح ابوزکریا یحیی‌بن‌علی بن محمدبن‌حسن تبریزی ۲) شرح ابومحمدعبدالله بن محمدالسید البطلیوسی ۳) شرح ابوالفضل قاسم بن‌حسین بن‌محمد خوارزمی.

وشخصیت وی‌طرح گردیده، عناصر شخصیت او بدینقرار بیان شده است:

۱) حافظه بسیار قوی داشته است؛ ۲) ادبیات عربی مخصوصاً لغات عرب را بخوبی می‌دانسته است؛ ۳) شعر فصیح می‌گفته است؛ ۴) مقداری اندك مسائل فلسفی گذشتگان را از راهبی در دیرفاروس شنیده و از اعمال نظر ورد و اثبات آن ناتوان بوده‌است وظرفیت تحمل آن مسائل را نداشته است؛ ۵) گوشت نمی‌خورده‌است؛ ۶) آلودگی به مقام وثروت نداشته است؛ ۷) درتفسیرشخصیت خود چنین گفته‌است که‌سخنان من تأویل دارد، من‌اسلام را در درونم مخفی کرده‌ام وکفر را اظهار نموده‌ام! ۸) در ابیات و سخنان وی تناقض بسیار فراوان است، چنانکه درمبحث بعدی خواهیم دید.

ما دراینجا فقط نمونه‌ای ازنظریات محققان را دربارهٔ اجزاء شخصیت ابوالعلاء می‌آوریم و از مطالعه‌کنندگان محترم تقاضا می‌کنیم که حتماً به کتاب تعریف القدماء بابی العلاء که جامع‌ترین کتاب دربارهٔ نظریات محققان و دانشمندان دربارهٔ ابوالعلاء می‌باشد، مراجعه فرمایند. نه دراین کتاب و نه درکتابهای دیگر هرگز نخواهیم دید که ابوالعلاء راکسی فیلسوف‌یا حکیم بگوید. وهمهٔ آثار اوشاهد همین حقیقت است که این‌مرد نه تنها فیلسوف و حکیم نبوده،بلکه اطلاعی معمولی هم از فلسفه و حکمت نداشته است. با این حال باید دید چگونه ممکن است عمر ابن‌ابراهیم‌خیامی که‌هم مفتخر به لقب«حجة‌الحق علی‌الخلق»است وهم به او «امام» و «سید حکماءِ المشرق والمغرب» گفته شده است،ازاین شاعر استفاده کند یا تحت تأثیر او قرار بگیرد!اما نمونه‌ای ازآنچه که دربارهٔ ابوالعلاء گفته شده است:

ابومنصور ثعالبی می‌گوید:«درمعرة‌النعمان‌چیزی‌شگفت‌انگیز دیدم،شاعری کور رادیدم که‌ظریف‌بود. اوشطرنج‌ونردبازی‌می‌کرد ودرهرفنی‌خواه‌جدی‌وخواه شوخی وارد می‌شد. کنیه او ابوالعلاء بود وشنیدم که می‌گفت: من خدارا برنابینائیم سپاس گذارم، چنانکه دیگران بربینایی سپاسش می‌گویند. خدا دربارهٔ من احسان فرموده است که از دیدن مردمی که سنگین و شایسته بغض و عداوتند مرا حفظ کرده

است.»[۱]

حافظ ابوبکراحمد بن علی بغدادی، معروف به خطیب بغدادی، می گوید: «ابو العلاءتنوخی‌شاعری‌ازاهل معرةالنعمان بوده،دارای شعرنیکو،سخن زیبا وفصیح و وقوف در ادبیات بوده وبه لغت عالم وآنرا درحفظ داشته است.»[۲]

سمعانی می گوید: «مشهوردرمعرةالنعمان شاعری است معروف، دریایی‌است درعلم لغت که‌کرانه ندارد. این شخص ابوالعلاءِ احمدبن‌عبدالله‌بن سلیمان معری است که نابینابوده واز شگفتیهای زمانش‌بوده است.»[۳]

به‌خطابوالوفا ابن عقیل‌نقل شده است که: «ازشگفتیهاست که‌معری کفرخنکی را ابراز کرده است که اهمیت شبهات ملحدان را نداشته است، بلکه در ابراز کفر (نیز) قصور کرده است واز چشم همه مردم افتاده است. سپس اعتذار آورده است به اینکه‌گفتار او باطنی دارد و او درباطن مسلمان است. پس ابوالعلاءِ نه عقلی داشته است و نه دینی، زیرا او تظاهر به‌کفر کرده وگمان می کرده است در درون مسلمان است! و این حالت درست عکس داستان منافقین و زندیقهاست که تظاهر به اسلام می کنند و کفر را در درون خود دارند.آیا ابوالعلاء در شهرهای کفار می‌زیست تا به مخفی کردن اسلام نیازمند باشد؟! پس کج عقل‌تر از این کسی پیدا نمی‌شودکه این روش را اتخاذکندکه پست‌ترازروش زندیقها و منافقین است.زیرا شخص متدین نجات درآخرت را می‌جوید نه هلاکت در دنیا را. حال آنکه این مرد به جهت‌طعنه زدن به اسلام در کشورهای اسلامی با مخفی‌نکردن‌کفرش، نفس خود را درمعادهلاك کرده است.»[۴]

۱. تعریف القدماء بابی‌العلاء، السفرالاول. ص ۳ و ۴. نقل از ابومنصور عبدالملك ثعالبی نیشابوری.

۲. پیشین، ص ۵؛ نقل از تاریخ مدینةالسلام تألیف خطیب بغدادی.

۳. پیشین، ص ۱۵.

۴. پیشین، ص ۲۰.

دنبالهٔ سرگذشت ابوالعلاءِ را درکتاب مزبور چنین می‌خوانیم:

«هنگامی که ابوالعلاءِ به سنین کسب علم رسید، ادبیات عربی را از مردم شهرخود مانند بنی کوثر و یاران ابن خالویه وهم طبقهٔ آنان فراگرفت. ولغت را از یاران ابن خالویه حفظ کرد و در این موضوع به پیشرفت علاقه‌مند شد. سپس به طرابلس شام کوچ کرد ودر آنجا کتابخانه‌هایی بود که مردم ثروتمند آنجا جمع کرده بودند وازلاذقیه گذشت و به دیرفاروس وارد شد. در آن دیرراهبی بود که مقدار کمی از دانشهای گذشتگان را می‌دانست.ابوالعلاءِ سخنی ازسخنان فلاسفهٔ گذشته را از او شنید و از آن سخنان شکهایی دراو به وجود آمد که قدرت‌دفع وحل آن شکها را نداشت، درنتیجه در درونش نوعی پراکندگی حاصل شد ونتوانست آنچه را که فراگرفته بود مخفی بدارد،بطوریکه درآغاز عمرش آنها را به زبان‌آورد واشعاری دراین باره سرود. سپس‌توبه واستغفار کرد وعذرخواهی‌نمود و وجوهی برای‌تأویل سخنان خود بیان کرد»[۱].

یك نکته مهم دیگر که از آثار ابوالعلاءِ مخصوصاً نامه‌های وی، که تحت عنوان رسائل ابی‌العلاء المعری چاپ شده است ، می‌توان فهمید، علاقهٔ ابوالعلاءِ به اظهار الفاظ ولغات بسیار فراوان و تنظیم آنها در شعر ونثر مسجع بقدری‌شدید بوده است که برای او مجالی برای تفکر در واقعیات جهان هستی واصول انسانی و همچنین در دیگر مسائل فلسفی و علمی نگذاشته است. مطالعه کننده محترم می‌تواند با دقت درنامه‌های ابوالعلاءِ این‌حقیقت را دریابد. البته می‌توان عشق و علاقه شدیدی راکه ابوالعلاءبه الفاظ وهنرنمایی شدید درقلمرو الفاظ از خود نشان داده است، چنین تفسیرنمود که ابوالعلاءِ علم را درفراوانی محفوظات می‌دیده است و عمده وسیلهٔ نمایش او در جامعه ، اطلاعات ادبی ومخصوصاً لغوی بوده است،

۱. پیشین، ص ۳۰-۳۱ ومجموعهٔ‌رسائل ابی‌العلاء المعری- ترجمهٔ‌ابی‌العلاء المعری، تألیف ذهبی، (چاپ اکسفورد، ص ۱۲۹).

لذا فرصتی برای ورود در معانـی ومعقولات عالیه در عالم هستی و انسان نداشته است.

### تناقضات صریح در تفکرات ابوالعلاء معری

۱) تناقض دراثبات ونفی ابدیت!

ابوالعلاء دراشعار زیر ابدیت را با پذیرش آن مطرح می کند. درمدح قاضی ابومحمد عبدالله تنوخی کـه شبهای بیماری ابوالعلاء به عیادتش می‌رفت، چنین می گوید:

| | |
|---|---|
| وَقَاضٍ لَایَزَالُ ٱللَّيْلَ عِنْدِی | وَ طُولَ نَهَارِهِ بَيْنَ ٱلْخُصُومِ |
| يَكُونُ أَبَرَّ بِی مِنْ فَرْخِ نَسْرٍ | بِوَالِدِهِ وَأَلْطَفَ مِـنْ رَحِيمٍ |
| سَأَنْشُرُ شُكْرَه فِی يَوْمِ حَشْرٍ | أَجَلْ وَعَلَى ٱلصِّرَاطِ ٱلْمُسْتَقِيمِ[۱] |

(آن قاضی که همه شب را درنزد من بسرمی برد وهمه روز را درمیان اصحاب دعوی (برای رفع خصومتها ومرافعات) برای من نیکو کارتر (پرعاطفه‌تر) ازجوجه کرکس به پدر(یا مادر) خویش است [یابالعکس] ولطف این‌قاضی‌برای من ازهر مهربانی بیشتراست. سپاس او را در روز قیامت خـواهم گـزارد، بلی، و در روی صراط مستقیم).

در قصیدهٔ شمارهٔ ۱۴ از شروح سقط‌الزند دربارهٔ شریف ابوابراهیم علوی که از سادات بوده است، این ابیات وجود دارد:

| | |
|---|---|
| وَ عَلَى ٱلدَّهْرِ مِنْ دِمَاءِ ٱلشَّهِيدَيْ | ـنِ عَلِـيٍّ وَ نَجْلِهِ شَاهِـدَانِ |
| فَهُمَا فِی أَوَاخِرِ ٱللَّيْلِ فَجْرَا | نِ وَفِـی أُولَيَـاتِـهِ شَفَقَـانِ |

۱. تعریف القدماء بابی‌العلاء تألیف مصطفی سقا، عبدالرحیم‌محمود. عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید، زیر نظر طه حسین. السفرالاول ص ۶۵-۶۶.

ثَبَتَافِی قَمِیصِهِ لِیَجِیءَ اَلْ حَشْرَ مُسْتَعْدِیاً عَلَی اَلرَّحْمَانِ[۱]

(و برصفحه دهر از خون‌دوشهید ــ علی و فرزندش امام حسین علیهما السلام ــ دوشاهد وجود دارد. این دو شاهد سرخی صبحدم وشفق سرخ مغرب است. این دوشاهد درپیراهن دهر ثابت و پایدار می‌مانند تا در روز قیامت برای تظلم ودادخواهی به بارگاه خداوندی وارد شوند).

درقصیدهٔ رثائیهٔ یك فقیه حنفی چنین می گوید:

خُلِقَ اَلنَّاسُ لِلْبَقَاءِ فَضَلَّتْ أُمَّةٌ یَحْسَبُونَهُمْ لِلنَّفَادِ
إِنَّمَا یُنْقَلُونَ مِنْ دَارِأَعْمَا لٍ إِلَی دَارِ شِقْوَةٍ أَوْرَشَادِ[۲]

(مردم برای ابدیت آفریده شده‌اند، کسانی که گمان می کنند مردم برای فنا خلق شده‌اند گمراهند. جزاین نیست که آنان ازخانهٔ اعمال ــ این دنیا که جایگاه عمل است ــ به خانهٔ شقاوت یا سعادت ــ آخرت ــ منتقل می گردند).

درنامه‌ای که به‌دایی‌اش ابوالقاسم علی بن سبیکه نوشته است، در توصیف صلواتی که برمحمد(ص) وعترتش می فرستد، می گوید: «وترجح فی المحشرقدراً ووزناً»[۳]

۱. شروح سقط‌الزند، محققان فوق (ج ۱، ص ۴۴۱). ابوالعلاء معری در ادامه این‌ابیات می گوید:

أَحَدِ اَلْخَمْسَةِ اَلَّذِینَ هُمُ اَلْأَغْـ ـرَاضُ فِی کُلِّ مَنْطِقٍ وَاَلْمَعَانِی
وَاَلشُّخُوصِ اَلَّتِی خُلِقْنَ ضِیَاءً قَبْلَ خَلْقِ اَلْمِرِّیخِ وَاَلْمِیزَانِ
قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ اَلسَّمَاوَاتُ أَوْ تُؤْ مَرَ أَفْلَاکُهُنَّ بِاَلدَّوَرَانِ

(ای فرزند یکی از آن پنج نفر ــ محمد (ص) وعلی و فاطمه وحسن وحسین علیهم السلام ــ که [اصحاب کساءمی باشند] آنان پیش ازآفرینش مریخ ومیزان بصورت انواری آفریده شده‌بودند و پیش ازآنکه آسمانها آفریده شوند یا افلاك آن آسمانها مأمور به گردش شوند.)

۲. پیشین، قصیدهٔ ۴۳. السفر الثانی ــ القسم الثالث (ص ۹۷۱).

۳. رسائل ابی العلاء المعری، نامهٔ ص ۲۸.

با این همه ابوالعلاءِ دراشعار زیرابدیت را مورد تردید قرار می‌دهد:

صَرْفُ ٱلزَّمَانِ مُفَرِّقُ ٱلْإِلْفَيْنِ
فَٱحْكُمْ إِلٰهِی بَيْنَ ذَاكَ وَ بَيْنِی

أَنَهَيْتَ عَنْ قَتْلِ ٱلنُّفُوسِ تَعَمُّداً
وَ بَعَثْتَ تَقْبِضُهَا مَعَ ٱلْمَلَكَيْنِ

وَزَعَمْتَ أَنَّ لَهَا مَعَاداً ثَانِياً
مَاكَانَ أَغْنَاهَا عَنِ ٱلْحَالَيْنِ[1]

(تحولات زمان، دوستانی را که با یکدیگرانس والفت دارند، از یکدیگرجدا می‌سازد، خدای من، میان من واین سنت جدایی حکم کن. تو ازقتل عمدی نفوس نهی کردی[2] و بااینحال دو فرشته می‌فرستی و ارواح مردم را می گیری (می‌میرانی)، آنگاه می گویی: این نفوس بار دیگر برمی گردند. فلسفهٔ این دو حالت (میراندن و برگرداندن) که‌از آنها بی‌نیاز بودند، چیست؟) ابوالعلاءِ دراین ابیات سطحی‌نگری و تفکرات عامیانه را بحدنصاب رسانده است. اولاً چنانکه درمباحث بعدی‌خواهیم دید«اثبات ونفی» «وجود وعدم» و درمتن طبیعت «کون و فساد» لازمهٔ حرکت بلکه هویت آن است. این سطحی نگر اگر اعتراضی داشت، می بایست پدیدهٔ حرکت را پیش بکشد و با نظم و قانون حرکت گلاویز شود و بگوید: اگر من خدا بودم عالم هستی وطبیعت را بدون حرکت اداره می کردم! این استاد لفظ باف که عمرش را درجلب شگفتی مردم به خود سپری کرده است، و از علوم طبیعی و فلسفه و

۱. تعریف القدماء بابی‌العلاء، ص ۱۴۵.

۲. اشاره است به‌آیه ۹۳ از سوره النساء و من یقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها (وهرکس مؤمنی را از روی عمد بکشد، مجازاتش دوزخ ابدیست).

حکمت به‌کلی دوربوده‌است، نتوانسته است‌متوجه شود که چنانکه خاصیت‌وجودی حرکت پس‌اززمستان بهارمی‌آورد وهمچنین پس‌از بهاروتابستان هم پاییزوبدنبال‌آن زمستان می‌آورد، و شخصیت آدمی که متأسفانه همردیفان ابوالعلاء هیچ درباره آن نیندیشیده‌اند به مافوق این خوشیها و ناخوشیها صعود می‌کند. اصلاً شخصیت آدمی گام به‌مافوق حرکت می‌گذارد. تتمهٔ این مبحث درمسائل آینده مطرح‌خواهد شد. ثانیاً آگراین مغالطهٔ کودکانه راکه درذیل می‌آوریم خـودم درکتاب ابوالعلاء نمی‌دیدم وبرای من نقل می‌کردند بهیچ وجه یقین نمی‌کردم که از ابوالعلاء باشد مگراینکه ازمطالب دیگری که ازابوالعلاء به‌یادگارمانده و واقعاً مطالبی‌است عامیانه درقالب‌الفاظ وجمله‌بندیهای زیبا وفصیح اطلاع بدست می‌آوردم. با این شرط اگر عامیانه‌ترازمغالطهٔ زیررا هم ازابوالعلاء نقل می‌کردند حداقل احتمال می‌دادم‌که از این استاد الفاظ بوده باشد. حالا مغالطه را ببینید . می‌گوید، توازقتل نفس عمدی نهی‌کردی ولی دوفرشته فرستادی‌که انسانها را قبض روح کنند و(گمان‌کردی،نظر دادی)که نفوس انسانی باردیگربرمی‌گردند. فلسفهٔ این‌دوحالت کـه از آنها بی‌نیاز بودند چیست؟ اولاً این ادیب دراسناد زعم به‌خدا خطا رفته است، زیرا زعم چه به معنای نظریه باشد وچه بـه معنای‌گمان و اعتقاد ورأی، به‌خدا نسبت داده نمی‌شود، زیرا قول وفعل خداوند بالاتراز مفاهیم مزبوراست‌که فقط ازمختصات مغز بشری است. ثانیاً ــ خداوندی‌که مالك حیات انسانها وبه‌وجودآورنـدهٔ آن است، مالك موت انسانها است. آن ذات اقدس به‌مقتضای خالقیت ومالکیت مطلقهٔ‌خود انسانها را مانند دیگرموجودات عالم هستی‌می‌آوردومی‌برد وچنانکه هیچ احدی نمی‌تواند بمیراند (نباید بمیراند) این کجا وآن کجا؟

امـا اینکه چرا آورده وچرامی‌برد؟ نمی‌بایست ابوالعلاء این سؤال‌را مطرح کند، زیرا او اهل اندیشه دربارهٔ این مسائل مهم نبوده است. بطوراجمال درفلسفهٔ آمدن ورفتن انسانها همانطور که قرآن وعقل ووجدان آدمی حکم می‌کند، به‌فعلیت رسانیدن‌گوهراستعدادهای مثبت است‌که درانسان به‌ودیعت نهاده شده است. آدمی

ازاین گذرگاه عبورمی کند وبا به‌فعلیت رسانیدن آن استعدادها آمادهٔ حیات ابدی می گردد. این دنیا رصد گاهی برای انسانها است که می‌توانند هم به‌آیات کمال مطلق نظاره کنند وهم درجاذبهٔ آن کمال مطلق قراربگیرند. برای توضیح‌این‌اجمال مطالعه کنندهٔ ارجمند می‌تواند به‌کتاب هدف و فلسفهٔ زندگی نوشتهٔ اینجانب مراجعه فرماید.

ابوالعلاء درابیات زیرابدیت را منکرمی‌شود:

ضَحِكْنَاوَكَانَ‌الضِّحْكُ مِنَّاسَفَاهَةً     وَ حَقٌّ لِسُكَّانِ ٱلْبَسِيطَةِ أَنْ يَبْكُوا

تُحَطِّمُنَا ٱلْأَيَّـامُ حَتَّىٰ كَـأَنَّنَا     زُجَاجٌ وَلٰكِـنْ لَايُعَادُ لَنَاالسَّبْكُ[1]

(ما در این دنیا خندیدیم‌واین خنده مـا از روی سفاهت است وبرای‌ساکنان زمین شایسته است که‌گریه کنند، گذشت روزگاران ما را متلاشی کرد، گویی ماشیشه شکسته‌ایم که باردیگرریخته (ساخته)نخواهدگشت .) آیا ابوالعلاءواقعاً این تناقضها را نمی‌فهمد؟! یا اینکه ابوالعلاء مردم جامعهٔ خودرا می‌فریبد!

مباحث مربوط‌به‌ابدیت وبقاءرا درتحلیل‌ونقدرباعیات منسوب به‌خیام‌مشروحاً مطرح خواهیم‌کرد.

۲) تناقض درصحت و بطلان مذهب و رسالت رسولان

ابوالعلاء درابیات زیربطلان وبی‌اساس بودن مذاهب را مطرح می کند:

فَلَاتَحْسَبْ مَقَالَ ٱلرُّسْلِ حَقّاً     وَلٰكِنْ قَـوْلُ زُورٍ سَطَّرُوهُ

وَكَانَ ٱلنَّاسُ فِي‌عَيْشٍ رَغِيدٍ     فَجَاءُ وابِـالْمَحَالِ فَكَـدَّرُوهُ

۱. تعریف القدماء بابی‌العلاء ص ۲۳ نقل ازالمنتظم ابن‌الجوزی. بسیار متناسب است کـه مطالعه‌کنندهٔ محترم این داستان لطیف دربارهٔ ابوالعلاء را هم به خاطـر داشته باشدکه درکتاب ترجمة ابی‌العلاء المعری، ذهبی، ص ۱۳۲ از ابـونصرالمناذی یا المنادی شاعر نقل می کندکه با ابوالعلاء معری‌بودم به وی گفتم: چیست این‌سخنانی که ازتو نقل می کنند؟ ابوالعلاءگفت: به من حسادت می‌ورزند. گفتم: چه‌حسادتی!تو که هم دنیا را به‌آنان داده‌ای و هم‌آخرت را. ابوالعلاءگفت:آخرت را؟! گفتم بلی سوگند بخدا.

(گفتار پیغمبران را حق تلقی مکن، زیرا گفتار بی‌اساسی است که نوشته‌اند. و مردم درزندگانی در رفاه و آسایش بودند، پیامبران مسائل محالی را مطرح نمودندو زندگانی مردم را تیره کردند.) مطالب زیررا دقت فرمائید: این مبتلا به‌بیماری چند شخصیتی روانی حداقل ازتاریخ پیامبر اسلام که در دسترسش بوده‌وخوددر کشورهای اسلامی زندگی می کرد، به‌وضع اعراب پیش‌ازاسلام وبعدازاسلام هم‌توجهی‌نکرده است که این دین مقدس چگونه عداوتها وخصومتها را درشبه جزیرهٔ عربستان مبدل به‌برادری ومواسات نموده و اصیل‌ترین تمدن انسانی را برجهانیان عرضه کرد. گویا ابوالعلاءِمعری با آن حافظهٔ‌قوی‌واطلاعاتی که‌داشته‌است‌نتوانسته‌ازفرهنك ساقط عرب پیش از اسلام آگاهی لازم و کافی به دست آورده و آن را با فرهنگ انسانی اسلام مقایسه نماید وبفهمد که دین‌درباره بشریت چه کرده است.

مضمون دوبیت فوق همان منطق عامیانهٔ مستند به سرخوشی ولذت پرستی است که اغنیای کامجو ولذت پرستان تمدن سبئیون در رویارویی بـا پیامبران الهی سرداده بودند:

چون زعطر وحی کـژ گشتتند و گم
بـد فغانشان کـه «تطیرنا بکـم»
رنج و بیماریست ما را این مقال
نیست نیکو وعظتان مـا را بفال
گـر بگفت آرید نصحی آشکار
مـا کنیم آنـدم شما را سنگسار
ما به لغو و لهو فـربه گشته‌ایم
در نصیحت خویش را نسرشته‌ایم
هست قوت ما دروغ و لهو ولاغ
شورش معده است ما را این بلاغ

رنج را صد تو و افزون می‌کند
عقل را وارونه افیون می‌کند

داستان این مردم شهوت پرست و لذت جو و نفع طلب و خود خواه که نمی‌توانند اندیشه و تعقل را بکار بیندازند و از وجدان و فطرت پاک استفاده نموده ارزش معنای «اِنّا لِلّه وَ اِنّا اِلَیهِ راجِعون» را بفهمند، بلکه از شنیدن حقائق الهی رنجش و شکنجه روانی احساس می‌کنند، درست داستان همان دباغ است که در بازار عطر فروشان رنجور شد و افتاد:

آن یکی دباغ در بازار شد
تا خرد آنچه ورا در کار بد

ناگهان افتاد بیهوش و خمید
چونکه در بازار عطاران رسید

بوی عطرش زد ز عطاران راد
تا بگردیدش سر و برجا فتاد

همچو مردار اوفتاد او بی خبر
نیم روز اندر میان رهگذر

جمع آمد خلق بر وی آن زمان
جملگی لاحول‌گو درمان کنان

آن یکی کف بر دل او می‌براند
وز گلاب آن دیگری بر وی فشاند

او نمی‌دانست کاندر مرتعه
از گلاب آمد ورا این واقعه

آن یکی دستش همی مالید و سر
وان دگر کهگل همی آورد تر

آن بخور عـود و شکـر زد به هم
و اندگر از پوششش می کرد کم
وآن شده خم تا نفس چون می کشد
واندگـر بواز دهـانش مـی‌شمد
واندگر نبضش گرفته از خـرد
منتظر تا نبض او چون می‌جهد
تا که می‌خورده است‌یا بنگ وحشیش
خلق درماندند انـدر بیهشیش
پس خبر بردند خویشان را شتاب
که فلان افتاده است اینجا خراب
کس نمی‌داند که چون مصروع گشت
یا چه شدکاو را فتاد از بام طشت
یك برادر داشت آن دبـاغ زفت
گـربز و دانا بیامـد زود تفت
انـدکی سرگین سگ در آستین
خلق را بشکافت و آمد با حنین
گفت من رنجش همی دانم زچیست
چون سبب دانی دوا کردن جلیست
چون سبب معلوم نبود مشکل است
داروی‌رنج‌و در آن صدمحمل‌است
چون بدانستی سبب را سهل شد
دانش اسباب، دفـع جهل شد
گفت با خود هستش اندر مغزورگ
توی بر تو بوی‌آن سرگین سگ
تـا میان اندر حدث او تـا بـه شب
غرق دباغی است او روزی طلب

با حدث کرده است عادت سال و ماه
بوی عطرش لاجرم دارد تباه
پس چنین گفته است جالینوس مه
آنچه عادت داشت بیمار آنش ده
کز خلاف عادتست آن رنج او
پس دوای رنجش از معتاد جو
چون جعل گشته است از سرگین کشی
از گلاب آید جعل را بیهشی
هم ازآن سرگین سگ داروی اوست
که بدان اورا همی معتاد وخوست

(مثنوی، دفتر چهارم، چاپ رمضانی، ص ۲۲۰)

شگفت‌انگیز است که‌همین ابوالعلاء درنامه‌هایش (رسائل ابی‌العلاء المعری) بسیار فراوان‌آیات قرآنی را می‌آورد وازآنها درمقاصد معنوی خود استفاده‌می‌کند و درجملاتش در دعاها و دیگر مطالب خدا را مورد توجه قرار می‌دهد مانند:

۱) أَطَالَ اللّٰهُ بَقَاءَ سَیِّدِنَا (خداوند بقاءِ سرور ما را طولانی کناد)[۱] اینگونه دعاها در رسائل ابوالعلاءِ فراوان است.

۲) وَفِی ذَٰلِكَ فَلْیَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (المطففین، آیهٔ ۲۶)[۲] (ودر راه دستیابی به نعمتهای خداوندی در بهشت مسابقه‌کنندگان به سبقت بپردازند).

۳) أَحْسَبُ سَلَامَهُ السَّلَامَ الَّذِی ذَکَرَهُ الْبَارِئُ ـ جَلَّ اسْمُهُ ـ فِی قَوْلِهِ «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِینَ» (حجر، آیهٔ ۴۶)[۳] (من سلام او راسلامی به حساب می‌آورم که‌خداوند جل‌اسمه درگفتارش فرموده است: «باسلام وامن داخل بهشت شوید».)

۴) أَمْ جُزُوا الْغُرْفَةَ «بِمَا صَبَرُوا، فَهُمْ یُلَقَّوْنَ فِیهَا تَحِیَّةً وَسَلَاماً» (فرقان، آیهٔ ۷۵)[۴]

۱. نامهٔ اول از رسائل که به ابوالقاسم حسین بن علی‌مغربی نوشته است، ص ۳.
۲. پیشین، ص ۴.
۳. پیشین، ص ۴.
۴. پیشین، ص ۵.

(یاآنان در برابر بردباری که نمودند غرفه بهشتی را پاداش گرفتند) در جملهٔ اول اقتباس وجود دارد، زیرا آیه چنین است: «أُولَٰئِكَ يُجْزَوْنَ ٱلْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا» (آنان غرفهٔ بهشتی را در برابرشکیبایی که نمودند پاداش خواهندگرفت).

۵) درنامه‌ای به دایی‌اش ابوالقاسم علی بن سبیکه: کتابی أَطَالَ ٱللَّهُ بَقَاءَ سَيِّدِي مَاطَلَعَ صَبِيرٌ وَرَسَاثَبِيرٌ، مِنْ مَعَرَّةِ ٱلنُّعْمَانِ «وَلِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ»[۱] ... «فَإِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»[۲] وَلَهُ ٱلْحَمْدُ مَمْزُوجًا بِهِ ٱلدَّمْعُ مُسْتَكًّا لَهُ مِنَ ٱلْوَجْدِ ٱلسَّمْعُ وَصَلَّى ٱللَّهُ عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعِتْرَتِهِ صَلَوٰةً يَثْقُلُ بِهَا لِسَانِي حُزْنًا وَ تُرَجِّحُ فِي ٱلْمَحْشَرِ قَدْرًا وَوَزْنًا[۳] ( نامهٔ من - خداوندبقای سرورم را طولانی کند، بطول زمانی که جرمی نورانی طلوع کند و داستان‌گویی داستان بگوید - ، از معرةالنعمان است « وبرای هر خبری یا حادثه‌ای قرارگاهی است » ... و «ماز آن خداییم وبسوی او برمی گردیم ». وحمدی آمیخته با اشك ( بجهت مصیبت وارده به‌ابوالعلاء ) مرخدای راست، حمدی که‌گوش از شنیدنش به‌وجدآید، ودرودخداوندی برسرورمان محمد وعترت‌او درودی که عظمتی برزبانم باشد ودرروزقیامت ارزش ووزن مرجحی داشته باشد.) دراین‌عبارات معانی‌الهی و اقرار به «انا لله وانا الیه راجعون» ودرود برپیامبر عظیم‌الشأن ودودمان پاك او ونیز

۱. انعام، آیهٔ ۶۷.

۲. بقره، آیهٔ ۱۵۶.

۳. رسائل ابی‌العلاء المعری نامهٔ ۷ص ۲۸ دراول نـامه این دو جملـه «ماطلع صبیرو رساثبیر» باید مورد تأمل قرار بگیرد. بنظر می‌رسد دوجمله چنین بوده است: «ماطلع منیرورساسمیر» بنا براین معنای جملات اول‌نامه چنین می‌شود: نامهٔ من(خداوند متعال بقاء سرورم راطولانی کند. مادامی که یك جرم نورانی درفضاطلوع می کند و داستان‌گویی داستان می گوید.) از معرهٔ نعمان است. شبیه باین مضمون درنهج‌البلاغه وجود دارد که‌امیرالمؤمنین (ع) فرمود: من نمی‌پذیرم که بوسیلهٔ ظلم پیروز شوم، ماسمرسمیرو مام‌نجم فی‌السماء نجما (مادامی که داستانگویی داستان بگوید وستاره‌ای در آسمان دنبال ستاره‌ای حرکت‌کند) که‌کنایه از پایداری است.

درهمین نامه آیات قرآنی وتوجهات معنوی الهی دیگری وجود دارد که مااز بیان یکایك آنها خودداری نمودیم.

۶) نامه‌ای را که به‌اهالی معرة‌النعمان نوشته‌است، بااین آیه‌ختم می‌کند «وَحَسْبِيَ ٱللَّهُ وَعَلَيْهِ يَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ» [1] (خداوند برای من کفایت می‌کند وتوکل کنندگان توکل براو می‌نمایند)

۷) نامه دهم درهمین مأخذ با آیه وجملات بسیار معنوی شروع می‌شود وآیات زیر یابطریق اقتباس ویاعیناً دراین‌نامه آمده است:

۱) يَابُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ (یوسف، آیهٔ ۱۹) (مژده بادکه این پسری است) ۲) وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ ٱلزَّاهِدِينَ (یوسف، آیهٔ ۲۰) (ویوسف را به قیمتی اندك که درهم‌های معدودی بود فروختند و آنان به‌یوسف ارجی نمی‌نهادند) ۳) عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا (قصص، آیهٔ۹) (شاید اوبرای ما سودمند باشد یا او را به‌فرزندی بپذیریم) ۴) أَهُوَ ٱلْكِتَابُ ٱلْمَكْنُونُ. ٱلَّذِي لَا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ (واقعه، آیهٔ۷۷و۷۸) (آیاآنست کتاب‌مکنون، که‌آن را مس‌نمی کند مگر پاکیزگان) [2] ۵) وَمَا ٱلْحَيَاةُ ٱلدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ ٱلْغُرُورِ (حدید، آیهٔ ۲۰) (ونیست زندگانی دنیا مگرمتاع فریبنده) ۶) كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ (ابراهیم، آیهٔ ۲۴) (مثل کلمه پاکیزه مانند درخت پاکیزه‌ایست که‌ریشهٔ آن ثابت و شاخه‌آن درآسمان است).

۸) درنامهٔ ۱۱ به‌ابوعمرواسترابادی آیات زیرمورد اقتباس یاعیناً آمده‌است:

۱) جَمَعَ اللهُ بَيْنَنَا فِي دَارِ مَقَامٍ (خداوند مارا درجایگاه ابدیت جمع نماید) اقتباس از آیه ۲۶ ازسورهٔ‌الدخان ۲) أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (انشراح، آیهٔ۱) (آیا ما سینه ترا باز نکردیم) ۳) فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَامِ (انعام آیهٔ ۱۲۵) ۴) اولئك ینادون من‌مکان بعید (فصلت آیه ۴۴) (آنان ازمکان دورندا داده می‌شوند) (خوانده می‌شوند). وبدین‌ترتیب این ادیب چند شخصیتی درچهل ودو نامه‌که به اشخاص

۱. زمر، آیهٔ ۳۸. آیه مبارکه چنین است: قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ (بگو خداوند برای من کفایت می‌کند، توکل کنندگان براو توکل می‌کنند).

۲. اصل آیه چنین است: إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ.

نوشته است، دراغلب این نامه‌ها به‌آیات قرآنی، وبه‌احادیث (البته کمتر) وبه‌حقائق دینی مانند یك‌معتقد تمسك کرده است. آیا ابوالعلاء واقعاً این‌تناقضها را نمی‌فهمد؟ یااینکه ابوالعلاء واقعاً مردم روزگار خودرا می‌فریبد؟

ازاشعار عامیانه ابوالعلاء است که می گوید:

اِثْنَانِ أَهْلُ الْأَرْضِ ذُوعَقْلٍ بِلَا  دِينٍ وَ آخَرُ دَيِّنٌ لَاعَقْلَ لَهُ

( مردم روی زمین بر دو قسم‌اند : قسمی دارای عقلند که دین ندارند وقسم دیگری کسانی هستند که دین دارند ولی عقل ندارند)[1] کاش ابوالعلاء با آن حافظهٔ نیرومندی که‌داشت‌مقداری‌هم به‌شناخت همه‌جانبهٔ انسانها وسرگذشت آنان‌می‌پرداخت ومی‌فهمید که اولاً آن عقل‌نظری که بر مبنای معلومات محدود واستخدام‌شده در راه وصول به لذت‌پرستی و سودجویی و خودخواهی، فعالیت می کند، همان است که مکتبها و مردم را رویاروی هم قرارداده وبه‌جنك وپیکار با یکدیگر وادار می کند. ثانیاً ــ آیا خواجه نصیرطوسی‌ها درتاریخ‌بشری بروزنکرده‌اند که عقل‌ودین‌را درحد اعلای‌مقام‌انسانی‌باهمدیگر جمع کرده‌اند. آیاابن‌سیناها ومولوی وصدرالمتالهین‌ها ازحد اعلای عقل‌ودین وعرفان برخوردارنبوده‌اند؟ پس‌این اتهامی که امثال‌ابوالعلاء معری به‌بشریت وارد می آورند ، بکلی‌باطل وبی‌اساس است. بشریت هرگزتمجید وتعظیم اینگونه شخصیتهای غوطه‌ور درتناقض را نخواهد بخشید. وجدان حساس تاریخ معرفت بشری کاملاً می‌داند که ابوالعلاء را با امثال این کلمات « ابوالعلاء فیلسوف‌معرة» بزرك کردن، بااینکه اطلاعی ازفلسفه وحکمت ندارند،خیانتی آشکار برفلسفه وحکمت است. ثالثاً ــ اگر ابوالعلاء مقداری ازسالیان عمرش‌راکه فقط در تنظیم قافیه وحفظ لغات‌عربی وبازی بامفاهیم‌خوشایند یامفاهیمی که موردحساسیت آدمیزادگانند گذرانده است، درتحقیق متن دین، [ نه‌مسائل وپدیده‌های تصنعی که از فرهنگهای‌رسوبی‌اقوام وملل وسودجوییهای نابخردان‌به‌آن‌چسبیده است]می گذراند،

۱. ترجمهٔ ابی‌العلاء، ذهبی (ص۱۳۱) که درآخر کتاب «سائل چاپ شده است.

یکی از مفیدترین شخصیتهای فلسفی وعلمی بود که بشریت آنان را پذیرفته است. شاید خوداو نمی‌دانست که نظریات سطحی وی چگونه در آینده مورد سوءاستفاده راحت‌طلبان ولذت‌پرستان وتبهکاران ضدتکلیف ودشمنان آرمانهای اعلای انسانیت قرار خواهدگرفت. رابعاً آیا ابوالعلاءدراین باره اندیشیده بودکه علی بن ابیطالب(ع) که‌پس‌از پیامبر اکرم (ص) خردمندترین انسانها است، درحد اعلای دینداری بوده است ؟ آیاآن شخصیتهای بزرگی که در مکتب علی‌بن ابیطالب ساخته شدند مانند سلمان فارسی‌وابوذرغفاری‌ومالك‌اشتروادیس‌قرنی‌وامثال‌آنان، عقل ودین را درحد اعلا در شخصیت خود متحد و هماهنگ نساخته بودند؟ اکثریت قریب به اتفاق کاروان بسیار بزرگ دانشمندان چه در مشرق وچه درمغرب، مردمی عاقل وباهوش وبااستعداد ومتدین بوده‌اند، بااینحال‌چگونه ابوالعلاء وشیفتگان‌اوبخود این‌جرئت را داده‌اندکه وجدان خودرا زیرپاگذاشته ومابین عقل ودین نزاعی برقرار کنندکه تا امروز هیچ یك از طرفین نزاع باصطلاح این اشخاص (که موردترحمند تاتوبیخ) یعنی عقل ودین بردیگری پیروز نشده است ! دین وعقل نزاعی ندارند آنچه که با یکدیگر نزاع دارند یاشخص متدین باشخص عاقل است که‌بوسیلهٔ‌خصوصیات مغزی وروانی خود به‌جان یکدیگر می‌افتند ویا یکی‌از آن دو ( عقل یادین) مفهوم حقیقی خودرا ازدست می‌دهد وبایکدیگر به‌پیکار بر می‌خیزند.

۹) ونیز ذهبی در کتاب ترجمة ابی‌العلاءالمعری -(ص۱۳۴) چنین‌نقل‌می کند:
«سَمِعْتُ أَخِيَ ٱلْقَاضِيَ أَبَا ٱلْفَتْحِ يَقُولُ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي ٱلْعَلَاءِ ٱلتَّنُوخِيِّ بِٱلْمَعَرَّةِ ذَاتَ يَوْمٍ فِي وَقْتِ خَلْوَةٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ مِنْهُ وَ كُنْتُ أَتَرَدَّدُ إِلَيْهِ وَأَقْرَأُ عَلَيْهِ فَسَمِعْتُهُ وَ هُوَ يُنْشِدُ مِنْ قِبَلِهِ:

كَمْ غُودِرَتْ غَادَةٌ كِعَابٌ     وَ عُمِّرَتْ أُمُّهَا ٱلْعَجُوزُ
أَحْرَزَهَا ٱلْوَالِدَانِ حِرْزاً     وَ ٱلْقَبْرُ حِرْزُ لَهَا حَرِيزُ
يَجُوزُ أَنْ تُبْطِئَ ٱلْمَنَايَا     وَٱلْخُلْدُ فِي ٱلدَّهْرِ لَا يَجُوزُ

ثُمَّ تَأَوَّهَ مَرَّاتٍ وَ تَلَا: «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ ٱلْآخِرَةِ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ

لَهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ. وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ. يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ»[۱] ثُمَّ صَاحَ وَبَكَىٰ بُكَاءً شَدِيداً وَطَرَحَ وَجْهَهُ عَلَى ٱلْأَرْضِ زَمَاناً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَمَسَحَ وَجْهَهُ فَقَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَكَلَّمَ هَٰذَا فِي ٱلْقِدَمِ، سُبْحَانَ مَنْ هَٰذَا كَلَامُهُ، فَصَبَرْتُ سَاعَةً ثُمَّ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ فَقَالَ مَتَىٰ أَتَيْتَ؟ فَقُلْتُ ٱلسَّاعَةَ. ثُمَّ قُلْتُ يَا سَيِّدِي أَرَىٰ فِي وَجْهِكَ أَثَرَ غَيْظٍ؟ فَقَالَ: لَا يَا أَبَا ٱلْفَتْحِ، بَلْ نَشَدْتُ شَيْئاً مِنْ كَلَامِ ٱلْمَخْلُوقِ وَ تَلَوْتُ شَيْئاً مِنْ كَلَامِ ٱلْخَالِقِ فَلَحِقَنِي مَا تَرَىٰ، فَتَحَقَّقْتُ صِحَّةَ دِينِهِ وَقُوَّةَ يَقِينِهِ.»

ابوالمهذب عبدالمنعم سروجی می گوید: (شنیدم از برادرم قاضی ابوالفتح می گفت که روزی درموقعی که خلوت بود وارد شدم بـه ابوالعلای تنوخی در معره بدون اینکه اوبداند ومن از کسانی بودم که پیش اورفت وآمد مـی کردم وبرای او شعروسخن می‌خواندم. در آنروزشنیدم که شعری که از آن خود اوبود می‌خواند (چه بسا دختران جوان که به‌زیرخاك سپرده شدند ومادر پیر آنها عمر طولانی نموده‌دخترانی که پدرومادرشان آنها را مخفی نگه می‌داشتند، سپس قبر نگهدارنده و مخفی کنندهٔ آنها گشت. ممکن است که مرگها در رسیدن تأخیر کنند ولـی ماندن ابدی در دنیا ممکن نیست). سپس چندبار آه کشید واین آیات را تلاوت کرد: (ترجمهٔ آیـات را درپاورقی متذکرشدیم). سپس فریادی کشید وسخت گریست وزمانی روی برزمین نهادو سپس سربلند کرد وصورتش را پاك کرد و گفت: پاکیزه‌خداوندی که این سخنان را در قدیم فرموده است، پاکیزه خداوندی که‌سخنش اینست. من مقداری صبر کردم سپس به‌وی سلام کردم، سلامم را پاسخ داد و گفت: کی آمدی؟ گفتم: همین ساعت. سپس گفتم سرورمن، درصورتت نشانی ازناگواری می بینم؟ گفت: نه، ای ابوالفتح، بلکه

۱ــ هود آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵ (در نابودکردن اهالی آبادیهایی که ستم کردند، آیتی است برای کسی که ازعذاب آخرت بترسد. آن روزی است که همه‌مردم در آن جمع می‌شوند وآن روزمشهودی‌است. وما آن را به‌تأخیر نمی‌اندازیم‌مگر برای‌مدتی حساب شده. روزی که می‌آیدوهیچ کس بدون اذن‌خداوندی‌سخن نمی گوید، گروهی ازآنان شقی‌وگروهی دیگرسعیدند).

چیزی ازسخن مخلوق راگفتم وچیزی هم از کلام خالـق تلاوت نمودم، در نتیجه حالتی به‌من‌دست‌داد که می‌بینی. ازاین جهت صحت دین وقوت یقین ابوالعلاءبرمن ثابت گشت).

□

با نظربه‌مجموع مطالبی که دربارهٔ ابوالعلای‌معری‌مطرح کردیم، روشن‌شد که‌این مرد دانا به‌ادبیات عرب و دقایق لغات وضرب‌المثلهاوحتی آیات قرآنی واحادیث، فی‌الجمله از تفکرات منظمی که بتواند فلسفه‌ای را پی‌ریزی کند ناتوان بوده است، که شاید برای جبران احساس حقارت ازنابینایی، علاقه‌ای شدید برجلب‌توجه‌مردم به‌خویشتن داشته است ومی‌دانیم که برای هرسخنی که ابوالعلاء گفته است، در هر زمانی مشتری وجود دارد وبقول شاعر: «گروهی این‌گروهی آن پسندند» درنتیجه، مراجعهٔ عمربن ابراهیم خیامی را باآن تفکرات فلسفی وعلمی بالا (اگرثابت شود) می‌توان چنین توجیه‌نمود که خیامی به جنبه‌های ادبی تفکرات ابوالعلاء، یا به بیان شیوای ابوالعلاء دربارهٔ فنای دنیا وبیوفایی آن و دروشدن‌همهٔ پدیده‌های موجود با داس تحولات، علاقه داشته است و درگذشته دیدیم کـه عینیهٔ ابوالعلاء را در نـزد زمخشری قرائت کرده‌است[1] که جنبهٔ ادبی بسیارخوبی دارد، نه محتوای‌پوچ گرایی.

۱. مطلع اشعار اینست:

یُخَبِّرُنا أَنَّ ٱلشُّعُوبَ إِلَی ٱلصَّدْعِ　　نَبِیٌّ مِنَ ٱلْغِرْبانِ لَیْسَ عَلَیٰ شَرْعِ

## دیدگاه فلسفی خیامی (عمر بن ابراهیم)

شخصیتی که به‌نام عمربن ابراهیم خیامی درتاریخ‌فلسفه وعلوم بعنوان‌فیلسوف ودانشمند برجسته ثبت شده است، مردی است که قطعاً ازتفکرات فلسفی و علمی والائی برخوردار بوده‌است. این‌تفکرات هیچ گونه ابهام‌وپیچیدگی ندارند،بطوریکه اگرازیك عده رباعیات نهیلیستی (پوچ گرایی) ولذت پرستی(هدونیستی) قطع نظر کنیم،بایك فیلسوف ودانشمندی‌روبروخواهیم گشت که‌مانند دیگرفلاسفه‌ودانشمندان باپذیرش مقداری ازاصول کلی ومبادی بنیادین دربارهٔ جهان هستی اظهارنظر کرده است. دراین مبحث برای توضیح طرزتفکرات خیامی مقداری ازمبانی ودیدگاه‌هاو دلائلی راکه برای مدعاهای فلسفی وهستی ازدیدگاه خود می‌آورد مطرح‌می‌کنیم:

**یك : وجود خداوند احتیاج به علت ندارد**

عمربن‌ابراهیم خیامی‌درتفسیراصول‌مطالب سه‌گانه درفن فلسفه،پس‌ازتوضیح سه مطلب: (مطلب «هل» که سؤال از وجود شیئی است ) و (مطلب «ما» که سؤال از حقیقت و ماهیت شیئی است) و (مطلب «لم» که سؤال از علت شیئی است ) چنین می گوید:

«إِلَّاأَنَّ مَطْلَبَ مَايَنقَسِمُ بِحَسَبِ ٱلْقِسْمَةِ ٱلْأُولَىٰ إِلَىٰ قِسْمَينِ لَابُدَّ مِنْ ذِكْرِهِمَا: مَاهُوَ خَالٍ عَنِ ٱللِّمِّيَّةِ وَهِيَ ٱلْأَشْيَاءُ ٱلْوَاجِبَةُ ٱلَّتِي لَايُمْكِنُ أَنْ لَاتَكُونَ مَوْجُودَةً وَإِنْ فُرِضَتْ غَيْرَ

مَوْجُودَةٍ لَزِمَ مِنْهُ مَحَالٌ وَٱلشَّيْئُ ٱلَّذِي يَكُونُ بِٱلْحَقِيقَةِ عَلَى هَٰذِهِ ٱلصِّفَةِ لَايَكُونُ لَهُ سَبَبٌ وَلِمِّيَّةٌ فَيَكُونُ إِذَنْ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَهُوَ ٱلْوَاحِدُ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ٱلَّذِي عَنْهُ ٱلْوُجُودُ لِكُلِّ مَوْجُودٍ وَبِجُودِهِ وَحِكْمَتِهِ فَاضَ كُلُّ خَيْرٍ وَعَدْلٍ جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ. . وَقَدْ تَبَيَّنَ فِي ٱلْعِلْمِ ٱلْإِلٰهِيِّ إِنَّ ٱلسَّبَبَ ٱلَّذِي لَاسَبَبَ لَه هُوَ وَاجِبُ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ وَبَرِئٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِ ٱلنَّقْصِ وَإِلَيْهِ يَنْتَهِي جَمِيعُ ٱلْأَشْيَاءِ وَعَنْهُ تُوجَدُ. فَتَبَيَّنَ أَنَّ سُؤَالَ ٱللِّمِّ لَايَعْتَرِضُ عَلَى كُلِّ مَوْجُود، بَلْ عَلَى مَوْجُودَات إِذَا فُرِضَتْ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ لَمْ يَلْزَمْ مِنْه مَحَالٌ، وَأَمَّا عَلَى ٱلْمَوْجُودِ ٱلْوَاجِبِ ٱلْوَاحِدِ، فَلَا.»[۱]

(مطلب «ما» بانظر به قسمت اولی به‌دو قسم تقسیم می‌شود که باید به آن دومتذکر شویم.[خیامی در این مبحث فقط یك قسم‌را بیان نموده است و بنظر می‌رسد که قسم دیگررا با توجه به‌همین قسم‌واضح دیده و آن‌را بی‌نیاز از تذکر دانسته‌است.] قسم‌اول حقیقتی است که خالی ازلمیت است. (لم = علت وسبب) اشیایی هستند که واجبند و ممکن نیست موجود نباشند و فرض عدم این اشیاءِ مستلزم محال است. و آن شیئی که حقیقتاً دارای این صفت باشد، برای آن، سبب ولمیتی وجود ندارد، در نتیجه چنین چیزی‌واجب‌الوجودبذاته است(آنچه که ذاتاً وبدون نیازبه‌علتی‌واجب‌الوجود می‌باشد) واین‌واجب‌الوجود آن واحد حی قیوم است که وجود برای هر موجودی از او است وبا احسان وحکمت اواست که فیض همه خیرات وعدل برموجودات جاری‌می گردد، این‌خداوند‌است‌جل جلاله‌و تقدست‌اسماوه. ودرعلم‌الهی ثابت‌شده‌است که آن‌سبب که‌برای آن سببی‌نیست(آن علت که برای‌اوعلتی نیست) آن‌واجب‌الوجود بذاته وواحد ازجمیع جهات وبری ازهمهٔ اقسام نقص است و آن خداوندی‌است که همهٔ‌اشیاء‌به‌اومنتهی‌می گرددوازاوبه‌وجود می آید. پس واضح شد که سؤال لم(سؤال ازعلت) برهرموجودی عارض‌نمی گردد ، بلکه برای آن موجودات عارض‌می گردد

۱ . رساله در پاسخ قاضی ابونصرمحمدبن عبدالرحیم نسوی که در کتاب الکون‌والتکلیف (ص ۷۴ و ۷۵) آمده‌است.

که ازمعدوم فرض کردن آنها محال لازم نمی‌آید. واما بـرای موجود واجب واحد این سؤال (سؤال ازعلت) عارض نمی‌گردد).

عمربن ابراهیم خیامی دراین مبحث چند مسئله ازعالیترین مسائل الهی‌رابیان نموده است:

مسئلهٔ یکم : سؤال از علت برای وجود خداونـدی غلط است. خیامی برای اثبات این مدعا بهترین دلیل را بیان نموده است وتوضیح آن دلیل ایـن است کـه موجود از آن جهت که موجوداست یعنی فقط از آن‌جهت که موجود است،احتیاجی به‌علت ندارد، بلکه از آن‌جهت که ممکن‌است معدوم باشد وضرورت‌درذات‌اونباشد به عـلت نیازمند است، یعنی موجودی که وجـوب و ضرورت در ذات او است وامکان نیستی برای آن موجودبه‌هیچ وجه راه ندارد، سؤال‌ازعلت به‌وجودآورندهٔ آن، منطقی نیست. وچون‌خداوندجل‌جلاله واجب بالذات است‌وفرض نیستی‌بر‌آن ذات اقدس‌فرضی‌محال است، لذا سؤال ازعلت بوجودآورندهٔ خداخلاف‌حکم‌عقل است. دونتیجه بسیارباا‌همیت که‌ازاین‌بحث واستدلال‌می‌توان‌گرفت،بدین‌قراراست:

نتیجهٔ یکم) اینکه وجوب وضرورت درذات خدا است، یعنی آن‌ذات‌اقدس بدون نیازبه‌ضمیمه چیزی به‌آن که‌واجب‌الوجوداست، ضروری‌الذات است.لذااگر کسی آن قدرت مغزی و روانی را داشته باشد که بتواند مفهوم واجب الوجود را دریابد، حکم قطعی به‌هستی اودردنبال دریافت‌آن مفهوم‌قطعی خواهد بود این‌مسئله راکه اینجانب بااصطلاح «برهان‌وجوبی یاکمالی» طرح کرده‌ام، درمجلدچهاردهم از تفسیر ونقد وتحلیل مثنوی مشروحاً مورد بررسی قرارداده‌ام.

نتیجهٔ دوم) که بسیارمهم است، پاسخ عده‌ای ازاشخاص است که می‌گویند: «خدا راکه به‌وجود آورده است»! ومتأسفانه این سؤال فکرد وشخصیت معروف در مغرب‌زمین‌را(داروین‌درنامه‌ای که به‌بخنرنوشته‌است، وامانوئل کانت) که می‌گوید: «اگرما ازراه قانون علیت به‌اثبات وجودخدا بپردازیم، این‌سؤال‌برای‌ما پیش‌خواهد آمدکه آن‌خداراکه بوجود آورده است؟») بخود مشغول داشته است. درصورتیکه

اگراین دومتفکربه‌مطلبی که‌عمربن‌ابراهیم خیامی آورده است‌ودرمغرب‌زمین‌دکارت آنرا مهمترین مقدمه اثبات وجود خدا (دربرهان وجوبی یا کمالی) دانسته و بحث نموده است، متوجه می‌شدند، غیرمنطقی بودن سؤال را می‌یافتند.

مسئلهٔ دوم : مطلب بسیار با اهمیتی است که خیامی می گوید: «همه‌خیرات و عدل ازفیض خداوندی برموجودات جاری می گردد، چنانکه هستی همه موجودات مستند به‌وجود آن ذات اقدس است.» آیا با این خدا شناسی که درعبارات خیامی دیده می‌شود با نظربه‌چند رباعی بی‌سند بازمی‌توان گفت: خیامی فیلسوفی‌است شاك، خیامی فیلسوفی است پوچ گرا؟

**دو : موجودات عالم هستی واقعیت دارند**

با نظربه‌متن تفکرات فلسفی وعلمی خیام، این شخص نه‌تنها پوچ گرانیست، بلکه جهان هستی رابا‌قطع نظرازذهن درك کننده وتخیلات بازیگرانه، دارای‌واقعیت می‌داند و به‌اصطلاح غربیها عمربن ابراهیم خیامی رئالیست (واقع گرا) است، نه ایده‌آلیست (ذهن گرا) ازهرمکتبی که‌باشد: خواه ایده‌آلیسم برکلی‌وخواه‌ایده‌آلیسم نیچه، وشلینگ وهگل. دررساله الکون والتکلیف می گوید:

«وَأَمّا مَطْلَبُ هَلْ مِثْلُ قَوْلِ ٱلْقَائِلِ: ٱلْمَوْجُودَاتُ هِيَ عَلَى ٱلصِّفَةِ ٱلْمَذْكُورَةِ حَاصِلَةٌ أَمْ لَا؟ فَيَكُونُ ٱلْجَوَابُ عَنْهُ بِنَعَمْ. فَإِنْ طَالَبَنَا بِٱلْبُرْهَانِ عَلَى حُصُولِ هٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ، فَإِنَّ ذٰلِكَ ظَاهِرٌ جِدّاً يُغْنِينَا ٱلْحِسُّ وَٱلْمُشَاهَدَاتُ ٱلضَّرُورِيَّةُ وَٱلْقَضَايَا ٱلْعَقْلِيَّةُ عَنِ ٱلْاِسْتِدْلَالِ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ غَيْرِهَا»[1]

(واما مطلب «هل» مانند‌اینکه‌گوینده‌ای بگوید: «موجودات باصفات‌مذکوره (با تمایزات ومشخصات) وجودوواقعیت دارند یا نه ؟» پاسخ ازاین سؤال به «آری»

۱. رسالة الکون والتکلیف، ص ۷۷.

است واگر برای واقعیت این موجودات برهان بخواهد، این امر (ثبوت واقعیت موجودات) جداً واضح است، حس ومشاهدات بدیهی وقضایای عقلی ما را ازاستدلال برای امر مزبور بغیر ازحس ومشاهدات بدیهی وقضایای عقلی بی نیاز می کند.)

ازاین تفکر عالی فلسفی نیز به این نتیجه می‌رسیم که خیامی نمی‌تواند واقعیت موجودات را به‌شوخی گرفته وآنها را هیچ وپوچ قلمداد کند، لذا همهٔ آن رباعیاتی را که دارای محتوای نفی واقعیت موجودات باشد یا قوانین جاریه در آنرا بی‌اساس تلقی کند، حتماً باید ازدیدگاه خیامی مردود شناخت.

**سه: جریان فیض وجود ازخداوند برموجودات**

خیامی دراین مسئله بسیار بااهمیت، چنین می گوید:

«وَأَمّا لِمِّيَّةُ ٱلْكَوْنِ ٱلْمُطْلَقِ وَهُوَ فَيَضانُ هٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ مُنْتَظِمَةً فِي تَرْتِيبِ ٱلسِّلْسِلَةِ ٱلنّازِلَةِ مِنْ عِنْدِ ٱلْمَبْدَءِ ٱلْأَوَّلِ ٱلْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ طُولاً وَعَرْضاً، فَهِيَ جُودُ ٱلْحَقِّ ٱلْمَحْضِ ٱلتّامِّ ٱلَّذِي يَفِيضُ عَنْهُ كُلُّ مُمْكِنٍ. فَجُودُ ٱلْبارِئِ تَعالَىٰ سَبَبُ هٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ، فَإِنْ طُولِبْنا بِالْجَوابِ عَنْ لِمِّيَّةِ جُودِهِ، قُلْنا لا لِمِّيَّةَ لَهُ لِأَنَّهُ واجِبٌ وَكَما أَنَّ ذاتَ واجِبِ ٱلْوُجُودِ لا لِمِّيَّةَ لَهُ فَكَذٰلِكَ جُودُهُ وَجَمِيعُ أَوْصافِهِ لا لِمِّيَّةَ لَها...»[1]

(واما سئوال ازعلت «کون مطلق» که عبارت است ازجریان فیض این موجودات درترتیب سلسله نزولی ازمبداء اول حق عزوجل چه درامتداد طولی وچه در پهنهٔ عرضی. این فیض عبارت است ازجود حق محض کامل که هرممکنی فیض خودرا از اومی گیرد. پس جود وفیض الهی سبب بوجود آمدن این موجوداتست. اگرازما پاسخ سئوال ازعلت جود اومطالبه شود، می گوییم: برای جود اوعلتی نیست، زیرا جود از آن خداوند واجب است وچنانکه ذات واجب الوجود علت ندارد، همچنان جود و جمیع صفات خداوندی علتی ندارد.)

درجملات فوق دومطلب بسیارمهم دیده می‌شود که خیام باکمال قاطعیت بیان

۱. همان مأخذ

می‌دارد:

مطلب یکم: فیض وجود که برهمهٔ عالم هستی جاری شده است ناشی از جود و کرم و احسان خداوندی است. پس جود خداوندیست که‌سبب به‌وجود آمدن همهٔ موجودات است. این مطلب بسیار عالی است و همهٔ حکمای اسلامی و منابع معتبر اسلام نیز همین نظریه را تأیید می‌نمایند.

مطلب دوم: جود و کرم واحسان خداوندی احتیاج به‌علت ندارد، خیام بی‌نیازی جود خداوندی ازعلت را تشبیه به‌بی‌نیازی ذات‌خداوند سبحان از علت یا یکی ازلوازم آن می‌داند. این مطلب دوم مورد بحث ومناقشات متنوع است. اگر گفته شود: خداوند سبحان درافاضه وجود برموجودات هیچ‌گونه اختیاری نداشته‌است، دراین صورت یا باید بگوییم عامل قوی‌ترازذات پاك‌ربوبی، موجب به‌فعلیت‌رسیدن افاضه‌برموجودات‌شده است، که محال‌است‌زیرا اواست قدرت بخش همهٔ‌موجودات و هیچ عاملی مافوق اووجود ندارد که بتواند اورا مجبور نماید. ویا باید بگوییم: افاضهٔ هستی برموجودات صفت ذاتی او بوده وازآن ذات اقدس تفکیك نمی‌گردد، دراین فرض باید به‌قدم موجودات معتقد شد که آن‌هم نه ازدیدگاه عقل صحیح است ونه اسلام آن را می‌پذیرد و یا بگوییم: قدرت برافاضهٔ هستی برهمه موجودات، صفت‌ذاتی خداوند است‌مانندعلم، ولی افاضه ومفیض بودن ازصفات فعلی اواست. بنظرمی‌رسد این نظریهٔ اخیرمنطقی‌ترین‌نظریات است که درباره این مطلب گفته شده است[1]. لذا اینکه خیام بی‌نیازی جریان فیض‌خداوندی ازعلت را برموجودات‌تشبیه

۱. فرق مابین صفات ذاتی‌خداوندی‌وصفات فعلی اودر این‌است که صفات‌ذاتی قابل‌تفکیك ازذات اقدس ربوبی نمی‌باشند، مانند علم وقدرت‌واین‌صفات عین ذات خداوندی‌است وهریك‌ازاین‌صفات بیان‌کنندهٔ‌کمالی‌درآن ذات اقدس‌است.صفات‌فعلی آن‌صفاتی‌هستند که‌ازافعال خداوندی‌انتزاع‌می‌شوند، مانندرزاقیت. این‌صفت‌ازفعل‌روزی دادن‌انتزاع می‌شود وهمچنین محیی‌وممیت که اززنده‌کردن ومیراندن مردم‌ودیگر جانداران انتزاع می‌شود واین صفات فعلی مسبوق به ارادهٔ خداوندی‌هستند، یعنی‌اگرخدا اراده‌کندزنده می‌کند ومی‌میراند‌درصورتیکه صفات ذاتی مسبوق به‌اراده نبوده و مساوی ذات اقدس ربوبی می‌باشند واین مسئله را هم باید درنظرگرفت که قدرت برصفات فعلی یکی از صفات‌ذات‌خداوندی می‌باشد.

به‌بی‌نیازی وجودخداوندی ازعلت می‌نماید، قابل تأمل است زیرا جریان فیض‌وجود را برموجودات نمی‌توان‌مشمول قانون علیت ووسیله هدفی که ما انسانها محکوم‌به آن می‌باشیم، تلقی نمود، یعنی‌چنان نیست که علتی ازذات اقدس خداوندی چه‌بعنوان علت فاعلی وچه بعنوان علت غائی (هدف خواهی) موجب افاضهٔ وجود ازخداوند سبحان برموجودات بوده باشد. اینگونه تصورات دربارهٔ افعال خداوندی ناشی‌از انس شدید ما با مفاهیم «علت، معلول، وسیله وهدف» در کارها و شئون زندگی ماست. واگراشخاصی ازتصورصحیح‌چگونگی جریان‌فیض وجود از آن‌ذات‌اقدس ربوبی بر کائنات ناتوان بوده باشند، نباید چنین نتیجه‌بگیرند که پس‌وجودموجودات مستند به‌فیض خداوندی نیست، چنانکه‌ناتوانی ماازشناخت دقیق «تحلیلی‌وترکیبی» چگونگی صدورمعلولات ازعلل آنها، مخصوصاً فعالیتهای مغزی وروانی که‌بعنوان معلولاتی بوجود می‌آیند، موجب آن نمی‌شود که منکروجود علل آنها بوده‌باشیم. مثالی را برای توضیح این مطلب درنظرمی‌گیریم: آیا تاکنون، چگونگی‌بروزشهود واکتشافات جدید ازعلل مغزی و روانی ما روشن شده است؟گمان‌نمی‌رودکسی چنین ادعایی داشته باشدکه چگونگی جریان قانون علیت را دربروزشهودها و اکتشافات، می‌فهمد، بااینحال هیچ کس‌نمی‌تواند تردید داشته باشد دراینکه همه‌این پدیده‌ها معلولاتی هستندکه ازعللی صادر می‌شوند. تا اینجا روشن شد که عمربن ابراهیم خیامی دارای‌تفکرات بسیارعالی درفلسفهٔ الهیات بوده است. پس‌ازمطالب فوق، وی‌مطلب مهمی را درباره ترتیب خلقت با نظربه اختلاف موجود درشرف و ارزش متذکرمی‌شود.

**چهار: تقدم درخلقت به‌ملاك اشرفیت است، یعنی موجود اشرف درخلقت تقدم به دیگرموجودات دارد.**

«وَقَدْتَشَعَّبَ مِنْ هٰذَاالْقَبِيلِ مَسْئَلَةٌ هِيَ أَهَمُّ ٱلْمَسَائِلِ وَأَصْعَبُهَا فِي هٰذَاٱلْبَابِ وَ هِيَ فِي تَفَاوُتِ ٱلْمَوْجُودَاتِ فِي ٱلشَّرَفِ. فَٱعْلَمْ أَنَّ هٰذِهِ مَسْئَلَةٌ قَدْ تَحَيَّرَ فِيهَا أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ حَتَّىٰ لَا يَكَادُ يُوجَدُ عَاقِلٌ إِلَّا وَيَعْتَرِيهِ فِي هٰذَا ٱلْبَابِ تَحَيُّرٌ وَلَعَلِّي وَمُعَلِّمِي أَفْضَلَ ٱلْمُتَأَخِّرِينَ ٱلشَّيْخَ ٱلرَّئِيسَ أَبَا عَلِيٍّ ٱلْحُسَيْنَ بْنَ عَبْدِ ٱللّٰهِ بْنِ سِينَا ٱلْبُخَارِيَّ أَعْلَى ٱللّٰهُ دَرَجَتَهُ قَدْ أَمْعَنَّا ٱلنَّظَرَ فِيهَا وَٱنْتَهَىٰ بِنَا ٱلْبَحْثُ

إِلَیٰ مَاقنعتْ بِهِ نفُوسُنَا، إِمَّا لِضَعْفِ نُفوسِنا ٱلقَانِعَةِ بِالشَّیءِ ٱلرَّکیکِ ٱلْبَاطِلِ ٱلْمُزخْرَفِ ٱلظَّاهِرِ، وَ إِمَّاالِقُوَّةِ ٱلْكَلَامِ فِی نَفْسِهِ یَجِبُ أَنْ یُقْنَعَ بِهِ وَسَنَأْتِی بِطَرَفٍ مِنْ ذَٰلِكَ عَلَیٰ سَبِیلِ ٱلرَّمْزِ. فَنقُولُ: إِنَّ ٱلْبُرْهَانَ ٱلْحَقِیقِیَّ ٱلْیَقِینِیَّ قَائِمٌ عَلَیٰ أَنَّ هَٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ لَمْ یُبْدِعْهَا ٱللّٰهُ تَعَالَیٰ معاًبَلْ أَبْدَعَهَا نَازِلَةً مِنْ عِنْدِهِ فِی سِلْسِلَةِ ٱلتَّرْتِیبِ. فَٱلْمُبْدَعُ ٱلْأَوَّلُ هُوَ ٱلْعَقْلُ ٱلْمَحْضُ وَهُوَ أَشْرَفُ ٱلْمَوْجُودَاتِ لِقُرْبِهِ مِنَ ٱلْمَبْدَإِ ٱلْأَوَّلِ ٱلْحَقِّ، ثُمَّ هَكَذَا أُبْدِعَ ٱلْأَشْرَفُ فَٱلْأَشْرَفُ نَازِلاً إِلَی ٱلْأَخَسِّ فَٱلْأَخَسِّ حَتَّیٰ بَلَغَ فِی ٱلْإِبْدَاعِ إِلَیٰ أَخَسِّ ٱلْمَوْجُودَاتِ وَ هُوَ طَبِیعَةُ ٱلْكَائِنَاتِ ٱلْفَاسِدَاتِ، ثُمَّ ٱبْتَدَءَ ٱلْإِیجَادُ صَاعِداً عَنْهَا إِلَـی ٱلْأَشْرَفِ فَٱلْأَشْرَفِ، حَتَّی ٱنْتَهَیٰ إِلَی ٱلْإِنْسَانِ ٱلَّذِی هُوَ أَشْرَفُ ٱلْمَوْجُودَاتِ ٱلْمُرَكَّبَةِ وَ آخِرُ ٱلْمَوْجُودَاتِ فِی عَالَمِ ٱلْكَوْنِ وَٱلْفَسَادِ. فَٱلْأَقْرَبُ مِنْهُ فِی ٱلْمُبْدَعَاتِ أَشْرَفُهَا وَٱلْأَبْعَدُ مِنَ ٱلطِّینَةِ فِی ٱلْمُرَكَّبَاتِ أَشْرَفُهَا وَقَدْقَدَّرَ تَعَالَیٰ جَدُّهُ تَكْوِینَ هَٰذِهِ ٱلْمُرَكَّبَاتِ فِی زَمَانٍ مَّا لِضَرُورَةِ عَدَمِ ٱجْتِمَاعِ ٱلْمُتَضَادَّاتِ بَلِ ٱلْمُتَقَابِلَاتِ فِی شَیْءٍ وَاحِدٍ فِی زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ. فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ لِمَ خَلَقَ ٱلْمُتَضَادَّاتِ ٱلْمُتَمَانِعَةَ فِی ٱلْوُجُودِ؟ فَیَكُونُ ٱلْجَوَابُ عَنْهُ ٱلْإِمْسَاكُ عَنِ ٱلْخَیْرِ ٱلْكَثِیرِ مِنْ جِهَةِ لُزُومِ شَرٍّ قَلِیلٍ إِیَّاهُ شَرٌّ كَثِیرٌ. وَٱلْحِكْمَةُ ٱلْكُلِّیَّةُ ٱلْحَقَّةُ وَٱلْجُودُ ٱلْكُلِّیُّ ٱلْحَقُّ أَعْطَیَا جَمِیعَ ٱلْمَوْجُودَاتِ كَمَالَهَا ٱلذَّاتِیَّ لَهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یُبْخَسَ حَظُّ وَاحِدٍ مِنْهَا، إِلَّا أَنَّهَا بِحَسَبِ ٱلْقُرْبِ وَٱلْبُعْدِ مُتَفَاوِتَةٌ فِی ٱلشَّرَفِ وَ ذَٰلِكَ لَا لِبُخْلٍ مِنْ جِهَةِ ٱلْحَقِّ عَزَّوَجَلَّ، بَلْ لِٱقْتِضَاءِ ٱلْحِكْمَةِ ٱلسَّرْمَدِیَّةِ ذَٰلِكَ. فَهَٰذِهِ جُمَلٌ وَإِنْ أَوْرَدْتُهَا عَلَیٰ سَبِیلِ ٱقْتِصَاصِ مَذْهَبِ قَوْمٍ مِنَ ٱلْحُكَمَاءِ فَإِنْ تَحَقَّقَ أُصُولُهَا بِٱلْبُرْهَانِ یَهْدِیكَ سَبِیلَ تَحْقِیقِهَا بِٱلْیَقِینِ.[۱]»

(ازمطالبی که گفتم، مسئله‌ای بروزمی کند که مهمترین ومشکلترین مسائل در این باب است. این مسئله عبارتست ازتفاوت موجودات درشرف. پس بدان این مسئله ایست که اکثرمردم در آن متحیرند، بطوریکه عاقلی پیدا نمی‌شود مگر اینکه در این باب حیرتی برای اوعارض می گردد. شاید من ومعلمم افضل فلاسفه و دانشمندان متأخر، شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینای بخاری که خداوند درجه اورامتعالی بدارد، دراین مسئله نظردقیق نمودیم وکاوش وبررسی دراین مبحث ما رابه‌مقصدی

۱. مأخذ پیشین، ص ۷۷ و ۷۸

رسانید که نفس ما به آن قانع گشت، شاید بجهت ضعف نفس ما بود که به‌چیز محقر وپست وباطل که ظاهرش آراسته است، قانع می گردد و شاید سخنی که ما بآن رسیده‌ایم فی‌نفسه قوی ومحکم بوده وشایستگی اقناع داشته است که ما را قانع نموده است. وما مقداری از این بحث را بطور اشاره می آوریم. پس می گوییم: برهان حقیقی یقینی اثبات می کند که خداوند متعال این موجودات را باهم و بیکبار ابداع (ایجاد موجود مسبوق به‌نیستی) نفرموده‌است، بلکه‌خداوندمتعال‌این‌موجودات را ازنزد خود درسلسله‌ترتیب‌درمجرای‌سیرنزولی‌ابداع فرموده است. آنچه که‌نخست وپیش‌ازهمه آفریده‌شده است، عقل‌محض‌است‌و عقل محض اشرف موجودات‌است زیراکه نزدیکترین موجود به مبداءِ اول حق جل وعلا است. سپس بدین ترتیب فیض خلقت ابداعی ازاشرف به‌موجودی پائین‌ترازآن درشرف، تا پست وپست‌تر جریان پیداکرده تا به‌پست‌ترین موجودات می‌رسد که عبارت است ازطبیعت‌کائنات روبه‌فساد. سپس ایجاد را ازشرف به‌اشرف آغازفرمود وبه‌انسان رسید که اشرف موجودات مرکب وآخرین موجودات درعالم کون وفساد است.

نزدیکترین‌موجودات‌ابداعی به خدااشرف آن‌موجودات است وآنچه که دوراز عالم طینت (طبیعت) درمرکبات است، اشرف آنها است. خداوند تعالی ایجاداین مرکبات را دربرهه‌ای اززمان مقدرفرمود زیراعدم اجتماع اضداد، بلکه‌عدم‌اجتماع اشیاء متقابل دریك شیئی ودریك زمان وازیك جهت ضروری است. اگر گوینده‌ای بگوید: چرا خداوند متعال اشیاءِ متضاد راکه دروجود غیرقابل اجتماعند، آفرید؟ پاسخ‌این گوینده چنین است که خودداری ازایجاد خیر کثیربجهت شرقلیلی که‌دارد، خود شرکثیراست. حکمت کلی حق‌و جودکلی‌حق برای همهٔ موجودات کمال‌ذاتی خود را بدون‌اینکه ازسهم‌یکی ازآنهاکاسته‌شود عطانموده است. الااینکه‌موجودات بحسب نزدیکی به خدا ودوری ازاو، درشرف متفاوت می‌باشند، واین نه به جهت بخل ازطرف حق عزوجل است، بلکه به‌جهت حکمت سرمدی است که چنین‌اقتضاءِ می کند. اینها مطالبی هستند که اگرچه با پیروی ازطرزتفکرات گروهی از حکماءِ

آنها را وارد کردم ولی تحقیق اصول این مطالب بوسیله برهان، ترا به‌راه تحقیق یقینی آنها رهنمون می گردد.)

برای آشنایی مفید با دیدگاه‌های فلسفی عمربن ابراهیم خیامی مطالبی را که درجملات فوق آورده است، مورد بررسی قرارمی‌دهیم:

۱) نخستین مطلبی را که مورد توجه قرارمی‌دهیم، همان است که در تفسیر جملات گذشته خیامی نیزمتذکرشدیم وآن این است که آیا این مطالب فلسفی‌الهی باآن دقت نظرواستدلال که مشاهده‌نمودیم، با شکاکیت یا پوچ گرایی ولذت‌پرستی که درمقداری ازرباعیات دیده می‌شود، سازگاراست؟ نه هرگز، واقعاً اگر برخی از رباعیات نامعقول وپوچ گرایی منسوب به خیامی رادربرابرمطالب این جملات‌قرار بدهیم، فاصله تضاد وتناقض آن دو،فاصله عقل وجنون است، یعنی اگرکسی باداشتن عقیده به‌مطالب فوق، مطلبی را درپوچی هستی بگوید، لاجرم باید اختلالی درروان اوبوده باشد.

۲) مسئله‌ای که مورد تحقیق خیامی در این مبحث است، از مشکلترین مسائل فلسفه است که به‌قول وی اکثرمردمی که‌خواسته‌اند این مسئله را بفهمند دچار حیرت شده‌اند. دراینجا مجبوریم باین نکته بسیار ضروری اشاره کنیم که آیا آن شخصیت برجسته به‌نام عمربن ابراهیم‌خیامی که درچنین مسئلهٔ مشکل که اکثرمردم‌رادرحیرت فرومی‌برد، بدون تردید و حیرت آن را حل وفصل می‌نماید ، بطوریکه مبنایٔ حل مسئله را به‌برهان استوارمی‌سازد، آیا ممکن است بوسیله ناسازگاری مقداری از رویدادهای هستی وزندگی با خواسته‌های انسان، و همچنین بوسیله ناسازگاری محدودیت علم با اشتیاق جدی درون به‌معرفت همه جانبه، برخیزد وعلم وفلسفه و حکمت وبلکه جهان هستی را به‌باد مسخره بگیرد وبه‌سبوئی پرازمی‌پناه ببرد و در کنار چشمه‌ساری دست به‌گردن یاری بنشیند وخود را تخدیرودیگران‌را هم‌باتوصیه

با این کار عامیانه مست و ناهشیار بسازد!

۳) می گوید: من و معلمم ابن سینا درباره این مسئله دقت کرده و به راه حلی قانع شده‌ایم. اینکه به این راه حل قانع شده‌ایم ممکن است بیکی از دو عامل مستند باشد: یا من و ابن سینا به جهت ضعف نفس که موجب قناعت به چیزهای پست می باشد، به آن راه حل قناعت کرده‌ایم، و یا واقعاً مطلبی که به نظر ما رسیده است، چنان قوی و محکم است که شایستگی اقناع را دارا است. اعتراضی که در این مسئله می توان به خیامی نمود، این است که خیامی با این حال در سطرهای بعدی با کمال صراحت می گوید: «إِنَّ ٱلْبُرْهَانَ ٱلْحَقِيقِيَّ ٱلْيَقِينِيَّ قَائِمٌ عَلَىٰ أَنَّ هَٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ لَمْ يُبْدِعْهَا ٱللَّهُ تَعَالَىٰ مَعاً بَلْ أَبْدَعَهَا نَازِلَةً مِنْ عِنْدِهِ فِي سِلْسِلَةِ ٱلتَّرْتِيبِ» (برهان حقیقی یقینی اثبات می کند که خداوند متعال این موجودات را باهم و بیکبار ابداع نفرموده است، بلکه خداوند تعالی این موجودات را از نزد خود در سلسله ترتیب در مجرای سیر نزولی ابداع فرموده است.)

توضیح اعتراض چنین است که اگر واقعاً برهان حقیقی یقینی جریان موجودات را به ترتیبی که خیامی و ابن سینا بیان می‌دارند، اثبات می کند، تردید در اینکه ممکن است من و معلمم ابن سینا بجهت ضعف به آن قانع شده‌ایم بی‌معنی خواهد بود. ولی همین مطلب از آن جهت که دلالت به وسعت دیدگاه خیامی دارد، باقطع نظر از موردی که آنرا تطبیق کرده است، مطلبی جالب توجه و بسیار آموزنده است.

۴) خیامی برای حل مسئله ترتیب نزولی عقل را اولین مخلوق می داند. داستان عقول عشره را که گروهی از فلاسفه مخصوصاً مشائیون پذیرفته‌اند، در کتب فلسفی مفصلاً مطرح نموده‌اند و گروه‌های دیگری از فلاسفه عقول عشره را اثبات شده نمی‌دانند. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید بعضی از دلائل اثبات عقول عشره را رد کرده و می گوید: «وَأَدِلَّةُ وُجُودِهَا مَدْخُولَةٌ كَقَوْلِهِمُ ٱلْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا ٱلْوَاحِدُ» (ودلائل وجود عقول عشره مورد اشکال است مانند گفتارشان: از واحد جز واحد صادر نمی گردد) البته چنانکه اشاره کردیم خواجه نصیر رحمة‌الله‌علیه عقول مجرده را نفی قطعی نمی کند. خیامی برای اثبات عقل اول به قاعدهٔ اشرف استدلال می کند.

۵) خیامی در این عبارات که مورد تحلیل قرار داده‌ایم خلقت ابداعی را با کمال صراحت می‌پذیرد، درصورتیکه درعبارات قبلی (مأخذ مزبور، ص ۷۷) گفته بود: «فَجُودُ ٱلْبَارِئِ تَعَالَىٰ سَبَبُ هٰذِهِ ٱلْمَوْجُودَاتِ، فَإِنْ طُولِبْنَا بِٱلْجَوَابِ عَنْ لِمِّيَّةِ جُودِهِ، قُلْنَا لَهُ لَا لِمِّيَّةَ لَهُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَ كَمَا أَنَّ ذَاتَ وَاجِبِ ٱلْوُجُودِ لَا لِمِّيَّةَ لَهُ فَكَذٰلِكَ جُودُهُ وَ جَمِيعُ أَوْصَافِهِ لَا لِمِّيَّةَ لَهَا.»

(پس جود وفیض الهی سبب به‌وجود آمدن این موجوداتست. اگر از ما پاسخ سئوال از علت جود اومطالبه شود، می گوییم برای جود اوعلتی نیست، زیرا جوداو واجب است وچنانکه ذات‌واجب‌الوجود علت ندارد، همچنان جود وجمیع صفات خداوندی علتی ندارد) مفهوم وجوب مخصوصاً با مقایسهٔ وجوب جود وفیض خداوندی با ذات‌او، باابداع که خلقت غیرمسبوق به هستی است، سازگار نمی‌باشد مگراینکه گفته شود: وجوب جود درنظر خیامی فقط از آن جهت شبیه به‌وجوب‌ذات ربوبی است که بی‌نیاز ازعلت یعنی بی‌نیاز ازغرض وغایت خارج از ذات خود جود می‌باشد و این منافاتی باابداعی بودن آن ندارد. البته این مسئله‌درخور تأمل بیشتری است.

۶) بیان خیامی وبعضی دیگر ازفلاسفه الهی درآغاز خلقت ابداعی اینست که خداوند متعال چون محض خیروشرف و کمال است، لذا آنچه که مستقیماً بایداز خدا صادر شود حقیقتی‌است که بهترین وشریف‌ترین و کامل‌ترین موجود باید باشد و این موجود عقل است. دراین مسئله می‌توان گفت آیا ذات باری تعالی برای ایجاد ابداعی بنابرمبنای سنخیت، مجبور بوده است که ازاشرف آغاز کند تابه مراتب پست برسد؟

ازدیدگاه فلسفه‌وحکمت چنین جبری برای خدا محال است، ورابطهٔ پست‌ترین موجود با خدا ازنظر مخلوقیت با رابطهٔ اشرف موجودات درتقدم و تأخر وجودی تفاوت نمی کند، یعنی هیچ قانون عقلی اثبات نمی کند که باید خداوندنخست اشرف را ابداع کند، سپس شریف وسپس موجودات پائین‌تر را. مقصود ما ازمنتفی‌ساختن وجوب جود که با ابداع منافات دارد، نفی وقوع ابداع موجودات اشرف نیست، یعنی می‌توانیم بدون اینکه مجبور به قبول وجوب جود به موجود اشرف باشیم،

بپذیریم که اولین موجود ابداعی حقیقت عقل یا حقائق شریف مانند: نور محمد(ص) بوده است، چنانکه در بعضی از منابع حدیثی آمده است.

۷) در جریان خلقت پس از مرحلهٔ ابداع، مسیر تکوین ایجادی از پست‌ترین موجودات طبیعی که در معرض کون و فساد است آغاز و به اشرف آنها که انسان است منتهی می گردد. در این مورد خیامی تعبیر بسیار جالبی می‌نماید که می گوید: نزدیکترین موجودات ابداعی به خداوند متعال اشرف آن موجودات است که عقل محض است و دورترین موجودات از طبیعت مرکبات، اشرف آنها است که انسان است.

۸) خیامی در عبارات مورد بحث، مسئلهٔ تضاد را که در عالم مادیات وجود دارد پیش می کشد و می گوید: «اگر گوینده‌ای بگوید: چرا خداوند سبحان موجودات متضاد را که در وجود مانع و مزاحم همدیگرند، آفرید؟ پاسخش این است که خودداری از بوجود آوردن خیر کثیر به جهت شر قلیل، خود شر کثیر است و حکمت کلی حق و جود کلی حق برای همه موجودات، کمال ذاتی آن را بدون کاستن از سهم کمال موجود دیگر عنایت فرموده است» خیامی این مسئله را بار دیگر در سئوال از علت جریان تضاد در عالم مطرح نموده است. ما برای اینکه نظریه کامل خیامی را طرح کنیم، مطالب او را در این مسئله از رساله دیگروی در اینجا می آوریم و مورد بررسی قرار می‌دهیم: سئوال این است[1]: «اگر ضرورت تضاد ممکن الوجود باشد، قطعاً علتی خواهد داشت. زیرا ممکن الوجود بدون علت تحقق پیدا نمی کند. این علت که به وجود آورنده تضاد است، به واجب الوجود لذاته که خداوند است منتهی می گردد. و اگر ضرورت تضاد واجب الوجود بذاته باشد، مستلزم کثرت در واجب الوجود خواهد بود، در صورتیکه برهان اقامه شده است بر اینکه واجب الوجود بذاته واحد است از جمیع

۱. «وَهُوَ أَنَّ ضَرُورَةَ ٱلتَّضَادِّ إِنْ كَانَتْ مُمْكِنَةَ ٱلْوُجُودِ كَانَ لَهَا عِلَّةٌ وَتَنْتَهِي إِلَى ٱلْوَاجِبِ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَإِنْ كَانَتْ وَاجِبَةَ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهَا كَانَ فِي وَاجِبِ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ كَثْرَةٌ، وَقَدْ قَامَ ٱلْبُرْهَانُ عَلَىٰ أَنَّ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ، ثُمَّ إِنْ كَانَتْ مُمْكِنَةً كَانَ سَبَبُهَا وَ مُوجِدُهَا هُوَ ٱلْوَاجِبُ ٱلْوُجُودِ ٱلْوَاحِدُ، وَقَدْ قَطَعْتُمْ بِأَنَّ ٱلشُّرُورَ لَا تَفِيضُ مِنْ عِنْدِهِ» (رساله جوابیه از سه مسئله، ص ۸۲.

جهات. سپس اگرضرورت تضاد ممکن الوجود باشد، سبب وبه‌وجود آورنده آن، خداوندواجب‌الوجودواحدخواهد بود، درصورتیکه شما قطع دارید به اینکه شرور ازطرف خداوند جاری نمی‌شود.»

من درجواب می گویم:..... (خیامی پس ازبیان یك مقدمهٔ مشروح دربارهٔ اقسام صفاتی که درموصوفات وجود دارند، پاسخ تضاد راکه علت شروراست‌چنین بیان می‌دارد) :

### پنج : تضادی‌که منشاء بروزعدم‌که منشاء شراست مخلوق بالذات الهی نیست

«وَتَحْلِيلُ ٱلْمَسْئَلَةِ عَلَى ٱلْوَجْهِ ٱلْكُلِّيِّ هُوَ إِنَّ ٱلْمَوْجُودَاتِ ٱلْمُمْكِنَةَ فَاضَتْ مِنَ ٱلْوُجُودِ ٱلْمُقَدَّسِ عَلَىٰ تَرْتِيبٍ وَنِظَامٍ، ثُمَّ مِنَ ٱلْمَوْجُودَاتِ مَاكَانَ مُتَضَادّاً بِٱلضَّرُورَةِ لَا بِجَعْلِ جَاعِلٍ وَإِذَا وُجِدَ ذَٰلِكَ ٱلْمَوْجُودُ وُجِدَ ٱلتَّضَادُّ بِٱلضَّرُورَةِ وَإِذَا وُجِدَ ٱلتَّضَادُّ بِٱلضَّرُورَةِ وُجِدَ ٱلْعَدَمُ بِٱلضَّرُورَةِ وَإِذَا وُجِدَ ٱلْعَدَمُ وُجِدَ ٱلشَّرُّ بِٱلضَّرُورَةِ وَأَمَّا مَنْ قَالَ إِنَّ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ أَوْجَدَ ٱلسَّوَادَ وَٱلْحَرَارَةَ حَتَّىٰ وُجِدَ ٱلتَّضَادُّ لِأَنَّ «ا» إِذَاكَانَ عِلَّةً لِ «ب» وَ «ب» عِلَّةً لِ «ح» فَيَكُونُ «ا» عِلَّةً لِ «ح» فَإِنَّهُ قَالَ صَوَاباً حَقّاً لَا مَجْمَجَةَ فِيهِ، لَٰكِنَّ ٱلْكَلَامَ فِي هَٰذَا ٱلْمَوْضِعِ يَنْسَاقُ إِلَىٰ غَرَضٍ وَهُوَ إِنَّ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ أَوْجَدَ ٱلسَّوَادَ فَوُجِدَ ٱلتَّضَادُّ بِٱلضَّرُورَةِ، فَيَكُونُ وَاجِبُ ٱلْوُجُودِ قَدْ أَوْجَدَ ٱلتَّضَادَّ فِي ٱلْأَعْيَانِ بِٱلْعَرَضِ لَا بِٱلذَّاتِ، هَٰذَا لَا شَكَّ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ ٱلسَّوَادَ مُضَادّاً لِلْبَيَاضِ وَإِنَّمَا أَوْجَدَ ٱلسَّوَادَ لَا لِمُضَادَّتِهِ لِلْبَيَاضِ بَلْ بِكَوْنِهِ مَاهِيَّةً مُمْكِنَةَ ٱلْوُجُودِ وَكُلُّ مَاهِيَّةٍ مُمْكِنَةُ ٱلْوُجُودِ، فَإِنَّ وَاجِبَ ٱلْوُجُودِ يُوجِدُهَا لِأَنَّ نَفْسَ ٱلْوُجُودِ خَيْرٌ، لَٰكِنَّ ٱلسَّوَادَ مَاهِيَّةٌ لَا يُمْكِنُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مُضَادَّةً لِشَيْءٍ آخَرَ. فَكُلُّ مَنْ أَوْجَدَ ٱلسَّوَادَ لِأَجْلِ كَوْنِهِ مُمْكِنَ ٱلْوجودِ فَهُوَ ٱلَّذِي أَوْجَدَ ٱلتَّضَادَّ بِٱلْعَرَضِ وَلَا يَكُونُ ٱلشَّرُّ مَنْسُوباً إِلَى مُوجِدِ ٱلسَّوَادِ بِوَجْهٍ مِنَ ٱلْوُجُوهِ، إِذِ ٱلْقَصْدُ ٱلْأَوَّلُ (وَجَلَّ عَنِ ٱلْقَصْدِ) بَلِ ٱلْعِنَايَةُ ٱلسَّرْمَدِيَّةُ ٱلْحَقَّةُ تَوَجَّهَتْ نَحْوَ ٱلْخَيْرِ، إِلَّا أَنَّ هَٰذَا ٱلنَّوْعَ مِنَ ٱلْخَيْرِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُبَرَّأً خَالِياً مِنَ ٱلشَّرِّ وَٱلْعَدَمِ، فَلَيْسَ ٱلشَّرُّ مَنْسُوباً إِلَيْهِ إِلَّا بِٱلْعَرَضِ وَلَيْسَ ٱلْكَلَامُ هَٰهُنَا فِيمَا بِٱلْعَرَضِ بَلْ فِيمَا بِٱلذَّاتِ. وَإِنِّي أُوصِي كُلَّ مَنْ أَعْرِفُهُ مِنَ ٱلْحُكَمَاءِ بِتَقْدِيسِ ذَٰلِكَ ٱلْجَنَابِ عَنِ ٱلظُّلْمِ

وَٱلشَّرِّ وَهٰهُنا مِنَ ٱلتَّفْصِيلِ وَٱلتَّحْصِيلِ مَالَا تَفْهَمُهُ ٱلْعِبَارَةُ وَلَا يَقْدِرُ ٱلْمُخْبِرُ عَنِ ٱلْإِخْبَارِ بِهِ لِقُصُورِ ٱلْبَيَانِ عَنْهُ وَٱلْحَدْسُ ٱلْمُصِيبُ يَنَالُ مِنْ ذٰلِكَ ٱلرُّوحِ مَا تَقْنَعُ بِهِ ٱلنَّفْسُ ٱلْكَامِلَةُ وَ تَذُوقُ بِهِ ٱللَّذَّةَ ٱلْعَقْلِيَّةَ ٱلْقُصْوىٰ. وَهٰهُنَا سُؤَالٌ آخَرُ رَكِيكٌ جِدّاً عِنْدَ مُمْعِنِي ٱلنَّظَرِ فِي بَابِ ٱلْإِلٰهِيَّاتِ، وَهُوَ إِنَّهُ لِمَ أَوْجَدَ أَمْراً كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَلْزَمُهُ ٱلْعَدَمُ وَٱلشَّرُّ؟ فَيَكُونُ ٱلْجَوَابُ عَنْهُ إِنَّ ٱلسَّوَادَ مَثَلاً فِيهِ أَلْفُ خَيْرٍ وَشَرٌّ وَاحِدٌ وَٱلْإِمْسَاكُ عَنْ إِيرَادِ أَلْفِ خَيْرٍ لِأَجْلِ لُزُومِ شَرٍّ وَاحِدٍ إِيَّاهُ شَرٌّ عَظِيمٌ. عَلَىٰ أَنَّ ٱلنِّسْبَةَ بَيْنَ خَيْرِ ٱلسَّوَادِ وَشَرِّهِ أَعْظَمُ مِنْ نِسْبَةِ أَلْفِ أَلْفٍ إِلَىٰ وَاحِدٍ وَإِذَا كَانَ هٰذَا هٰكَذَا فَقَدْ بَانَ أَنَّ ٱلشُّرُورَ مَوْجُودَةٌ فِي مَخْلُوقَاتِ ٱللّٰهِ بِٱلْعَرَضِ لَا بِٱلذَّاتِ وَبَانَ أَنَّ ٱلشَّرَّ فِي ٱلْحِكْمَةِ ٱلْأُولَىٰ قَلِيلٌ جِدّاً لَا نِسْبَةَ لَهُ فِي ٱلْكَمِّيَّةِ وَٱلْكَيْفِيَّةِ إِلَى ٱلْخَيْرِ.»

(وتحلیل مسئله بطور کلی چنین است که موجودات ممکن ازوجود مقدس الهی با ترتیب و نظم به وجود آمده‌اند. سپس قسمی از موجودات بالضروره با یکدیگر درتضادند، نه اینکه تضاد مستقیماً مستند به‌خداوند بوده باشد، و زمانی که موجودی که منشاء تضاد است به‌وجود آمد، تضاد بالضروره موجود خواهد گشت‌و هنگامی که تضاد بالضروره‌بوجود آمد، بالضروره عدم موجود خواهد گشت،ووقتی که عدم موجود گشت، بالضروزه شرنیز بوجود خواهد آمد. واما آن کسی که می‌گوید: خداوند واجب الوجود سیاهی وحرارت را بوجود آورده است و در نتیجه (میان آن دو وسفیدی وسرما) تضادی به‌وجود آمده است، زیرا اگر«الف» علت «ب» باشد و«ب» علت «ح» درنتیجه «الف» علت «ح» می باشد، سخنی درست‌وحق گفته است، سخنی که پوشیدگی وابهامی در آن نیست. ولی سخن دراین‌موضع بسوی هدفی متوجه است وآن این است که خداوند واجب‌الوجود سیاهی راایجاد کرده است (نه تضاد را) وتضاد باسفیدی به‌ضرورت تحقق سیاهی بروز کرده است. بنابراین، خداوند واجب‌الوجود تضاد را درعالم موجودات عینی بالعرض به‌وجود آورده است، نه‌بالذات واین مورد شك نیست وخداوند سیاهی را ضد سفیدی‌قرار نداده است وسیاهی را برای تضاد با سفیدی به‌وجود نیاورده است، بلکه بدان‌جهت که ممکن الوجود بوده‌وهرممکن‌الوجودی رابدانجهت که وجود خیراست، هستی

بخشیده است. ازطرف دیگرسیاهی ماهیتی است که ممکن نیست ضد چیز دیگری نباشد، پس هرکسی که سیاهی را بدانجهت که ممکن الوجود است، به‌وجودآورده است، درحقیقت تضاد بالعرض را هم همان کس بوجود آورده است. وشربه ایجاد کننده سیاهی به‌هیچ وجه‌مستند نیست، زیرا قصد خداوندی ـ که مافوق قصداست ـ بلکه عنایت حق سرمدی‌توجه به‌خیرنموده‌است، الااینکه این نوع خیرممکن‌نیست بری وخالی ازشروعدم بوده باشد. پس شرمنسوب به خدا نیست مگر بالعرض ودر اینجا سخن در«بالعرض» نیست بلکه در«بالذات» است. ومن همه آن حکماءِ راکه می‌شناسم توصیه‌می کنم که‌خداوندرااز‌ظلم وشرمنزه بدانند. ودراین‌مبحث‌تفصیلات واستنتاجهایی وجود داردکه عبارات‌گنجایش آنها را ندارد وکسی که می‌خواهد خبری‌ازآنهابدهدناتوان است، زیرابیان ازآن قاصراست‌و(فقط) حدس صائب‌است که ازروح بزرگ می گیرد آنچه راکه‌نفس کمال یافته، به‌آن راضی می‌شودولذت اعلای عقلانی را می‌چشد. واینجا سؤال دیگری وجود داردکه جداً برای کسی که درالهیات دقت نظردارد رکیک وزشت است وآن این است‌که چرا خداوند چیزی را بوجود آورده است‌که می‌دانسته‌که لازمهٔ‌آن عدم وشراست! پاسخ‌این‌سؤال‌این است‌که‌درسیاهی مثلاً هزارخیرویك شروجود دارد وخودداری ازآفریدن هزارخیر بجهت اینکه لازمهٔ آن یك شراست خود شری است بزرگ. بـه‌اضافه اینکه نسبت میان خیرسیاهی‌وشرآن بزرگترازنسبت هزارهزار (یك میلیون) به یك است حال‌که واقعیت چنین است، پس روشن شدکه شروردرمخلوقات خداوندی بالعرض وجود دارد نه با لذات؛ وروشن شدکه شردرحکمت اولی جداً اندك است بطوریکه قابل سنجش باخیرنمی‌باشد نه ازنظرکمی‌ونه ازنظرکیفی).

ملاحظه می‌شودکه خیامی باکمال خلوص وجدیت می کوشدکه اسناد شررا به‌خدا بوسیلهٔ عدم اسناد تضاد به‌ذات اقدس‌ربوبی منتفی سازد وحاصل مطلب‌خیامی این است که‌اولاً روابط واموری‌که لوازم وجود مخلوقات است، نسبت مستقیم به خداوند ندارندوتضاد وشروعدم ازاین قبیل امورند وثانیاً اگرهم نسبت غیرمستقیم‌را

مانندنسبت مستقیم بدانیم وبگوییم: بالاخره تضادوعدم وشرولو بالواسطه به خداوند واجب‌الوجود منتهی می گردند، این پاسخ وجود داردکه نسبت شر به خیر در عالم هستی نسبت‌بسیاربسیاراندك به‌بسیاربسیار زیاداست وامتناع ازبه‌وجودآوردن خیرات بسیارکثیر، بجهت اجتناب ازبوجود آوردن شربسیارکم خود شربسیاراست.

خیامی دراین مبحث مانندیگرفلاسفۀ قاطع به‌معتقدات خود ومعتقدبه‌اصالت مبانی هستی دردفع اشکال شرّی کوشد ونسبت دادن آن را به خدا منتفی‌می‌سازدو شرقلیل‌رادربرابرخیر کثیرداخل درنظام کل‌هستی می‌داند. این‌مطالب‌هم‌باآن‌رباعیاتی که وجود شررا درجهان هستی به‌رخ می کشد وازاین راه آدمی را به‌پوچی هستی‌یا پوچی حیات می کشاند، سازگار نمی‌باشند.

## آیا واقعاً درجهان هستی واقعیتی بعنوان شروجود دارد؟

به‌نظرمی‌رسد اگرچه خیامی‌درنظرخودبا اعتقاد به‌بالعرض بودن شروروبسیار اندك بودن آنها دربرابرخیرات بسیارکثیر، مشکل وجود شرور را حل وفصل‌می‌نماید، ولی به‌نظراینجانب دوراه منطقی‌ترومختصرتروقابل قبول‌ترازمطالب خیامی وجوددارد که‌شرور را ازعالم هستی منتفی می‌نماید، بدون افتادن درمشکلاتی‌دیگر که مطالب خیامی ممکن است به‌وجود بیاورد. یکی ازآن دوراه این است که اگر مقصود ازشرآن پدیده یا موضوع ناشایستی باشدکه باردارپلیدی وزشتی‌بوده‌باشد، اسناد این شربه خداوندی‌که خیر محض وبی‌نیازمطلق ازآن است کـه در اجرای فرمان خلقت احتیاجی به‌ادخال شردرسلسله طولی وعرضی هستی داشته‌باشد،امکان‌ناپذیراست. ای کاش عمربن ابراهیم خیامی درتوصیه‌ای که‌به حکماءِ می کند و می‌گوید: ازنسبت دادن شربه خداوند متعال پرهیز کنند، استدلال مختصری‌راکـه طرح کردیم برای آنان ارائه می‌داد. راه دوم‌اولاً این سخن خیامی که «چون‌تضادمنشاءِ عدم است وعدم منشاءِ شراست، پس خود تضادرا خداوند نیافـریده است» صحیح نیست، زیرا جعل هرچیزی جعل لوازم ضروری آن نیزمی‌باشد، درنتیجه اگرتضاد منشاءِ عدم فرض شود وعدم منشاءِ شر، قطعاً بوجود آمدن شرمستند به خدا می‌باشد. پس‌ازتوجه به‌بطلان سخن خیامی، راه دوم را مطرح می کنیم وآن این است کـ

چنانکه تضاد فی‌نفسه شر نیست، عدم نیز شر نیست و در نتیجه اصلاً شری وجود ندارد، زیرا اگر مقصود از شر ضد قانون حکمت است چنین چیزی که ضد قانون حکمت است از خداوند حکیم مطلق به‌وجود نمی‌آید و نسبت دادن آن به خدا ضد مطلق الهیات است که خیامی با کمال اعتقاد آن را قبول دارد و اگر مقصود از شر عدم و تضادی است که سازگار با وجود نمی‌باشند عدم و تضاد هم بدانجهت که در سلسلهٔ نظام کلی قرار گرفته‌اند شر به‌معنای آن امر ناشایستی که پلید و زشت است نمی‌باشند. به‌نظر می‌رسد دربارهٔ شر اصل مطلب را گم کرده‌اند، حتی فلاسفه و حکمایی مانند ابن سینا و خیامی علت شر بودن یك چیز را بیان ننموده‌اند، یا اصلاً شر را تعریف صحیح ننموده‌اند. در تصور مفهوم شر، ما انسانها عینکی از حیات خود با معلومات محدودی که داریم به‌چشم خود می‌زنیم و هر پدیده‌ای را که مخالف حیات ما بوده باشد و یا به خواسته‌ای از خواسته‌های حیات ما خللی وارد بیاورد، شر می‌نامیم! این خاصیت مغزی و روانی ما انسانهای تکامل نیافته است که ملاکها و علل واقعیتها را برمحور حیات خود مورد تفسیر و توجیه قرار می‌دهیم.

یك مثال ساده را در این مورد در نظر می‌گیریم: فرض کنید امروز ناگهان به ما خبری برسد که همهٔ کرات فضایی ـ ثابت و سیار ـ و همهٔ کهکشانها و کازارها وضع حرکات و موقعیتهای فضایی و طبیعی خود را از دست داده، با وضع دیگری حرکت می‌کنند و طبیعت و موقعیت دیگری را پیدا کرده‌اند، ولی در این تغییر و دگرگونی شگفت‌انگیز کیهانی، هیچ جانداری کمترین صدمه و ناگواری ندیده است، گمان نمی‌رود هیچ خردمند دانایی بحثی از شر بمیان آورد، بلکه بمجرد شنیدن این حادثهٔ بزرگ خواهد گفت: قطعی است که عواملی موجب تغییرات مزبور گشته و حادثه مذکور را بوجود آورده است. چنین حادثه‌ای در مجرای قانون «علیت» امری است طبیعی، نه ناله دارد و نه شیون. اما اگر در موقعی که راه می‌رویم خاری به‌پای ما فرو برود و آن را به‌درد بیاورد، حادثهٔ به‌این کوچکی را شر نامیده و در اطراف آن فلسفه‌ها می‌بافیم. شوپنهورها اعتصاب می‌کنند و ابوالعلاءها عصازنان به‌راه پیمایی می‌پردازند! و گروهی از رباعیات

ودیگر اشعاردرباره حاکمیت شر درجهان هستی به‌وجود می آید که این به‌گردن آن شاعرمی‌اندازد و آن دیگری به‌گردن این شاعر، غوغا راه می‌افتد و کتابها ومقالات نوشته می‌شود! خلاصه، گمان نمی‌رود اگرحیات محوری کنار گذاشته شود، عاقلی پیدا شود که بگوید: شری دردنیا وجود دارد. شما هرپدیده وواقعیت وجودی‌وعدمی را درنظربگیرید، خواهید دید هنگامی به‌آن شر گفته می‌شود که تزاحمی بـا حیات داشته باشد که لازمهٔ آن اینست که خیرعبارت است ازهرپدیده‌ای وواقعیتی که‌ملایم وگوارای حیات بوده باشد! این طرزتفکرسطحی را باید کنار گذاشت.

**شش: تکلیف، دستور صادر ازخداوند متعال است برای تحریك انسانها درجهت کمالات**

«وَأَمَّا مَسْئَلَةُ ٱلتَّكْلِيفِ فَلَعَلَّهَا أَسْهَلُ مِنْ مَسْئَلَةِ ٱلْكَوْنِ وَإِنِّي أَعْرِضُ عَلَيْكَ مَا أَعْرِفُهُ فِي ذٰلِكَ مُسْتَفِيداً فَأَقُولُ: إِنَّ لَفْظَةَ ٱلتَّكْلِيفِ لَايَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ حَسَبَ ٱلْاِصْطِلَاحَاتِ، وَٱلْحُكَمَاءُ يُرِيدُونَ بِهَا مَا أَذْكُرُهُ: ٱلتَّكْلِيفُ هُوَ ٱلْأَمْرُ ٱلصَّادِرُ عَنِ ٱللهِ تَعَالَىٰ ٱلسَّائِقُ لِلْأَشْخَاصِ ٱلْإِنْسَانِيَّةِ إِلَىٰ كَمَالَاتِهِمُ ٱلْمُسْتَعِدَّةِ لَهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ ٱلرَّادِعُ إِيَّاهُمْ عَنِ ٱلظُّلْمِ وَٱلْجَوْرِ وَٱرْتِكَابِ ٱلْقَبَائِحِ وَٱكْتِسَابِ ٱلنَّقَائِصِ وَٱلْاِنْهِمَاكِ فِي مُبَالَغَةِ ٱلْقُوَى ٱلْبَدَنِيَّةِ ٱلْمَانِعَةِ إِيَّاهُمْ عَنِ ٱتِّبَاعِ ٱلْقُوَّةِ ٱلْعَقْلِيَّةِ. وَأَمَّا هَلِيَّةُ ٱلتَّكْلِيفِ فَإِنَّهَا مُنْدَرِجَةٌ فِي لِمِّيَّتِهِ لِأَنَّ لِمِّيَّةَ ٱلْأَشْيَاءِ مُتَضَمِّنٌ هَلِيَّتَهَا. فَنَقُولُ فِي لِمِّيَّتِهِ: إِنَّ ٱللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ ٱلنَّوْعَ ٱلْإِنْسَانِيَّ بِحَيْثُ لَايُمْكِنُ ٱلْإِمْكَانُ ٱلْأَكْثَرِيُّ أَنْ تَبْقَى أَشْخَاصُهُ وَيَحْصُلَ لَهُمْ كَمَالَاتُهُمْ إِلَّا بِالتَّعَاضُدِ وَ ٱلتَّعَاوُنِ وَ ٱلتَّرَافُدِ لِأَنَّ غِذَائَهُمْ وَلِبَاسَهُمْ وَمَسْكَنَهُمْ مَالَمْ تَكُنْ مَصْنُوعَةً وَهٰذَا أَكْثَرُ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَصْنَافِ ٱلتَّعَيُّشِ لَمْ يُمْكِنْهُمُ ٱلْاِسْتِكْمَالُ، وَلَيْسَ يُمْكِنُ لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَتَوَلَّىٰ بِنَفْسِهِ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ أَصْنَافِ ٱلتَّعَيُّشِ، فَٱضْطَرُّوا إِلَىٰ أَنْ يَتَوَلَّىٰ كُلٌّ مِنْهُمْ شَيْئاً مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي ٱلتَّعَيُّشِ، فَيَفْرُغُ صَاحِبُهُ عَنْ مُهِمٍّ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لَازْدَحَمَتْ عَلَى ٱلْوَاحِدِ أَشْغَالٌ كَثِيرَةٌ. وَإِذَا كَانَ ٱلْأَمْرُ كَذٰلِكَ فَبِالْوَاجِبِ أَنْ يَضْطَرُّوا إِلَىٰ سُنَّةٍ عَادِلَةٍ يَتَعَاوَنُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ.»[1]

۱. رسالة الکون والتکلیف (جوابیه ازسئوالات قاضی ابونصرمحمدبن‌عبدالرحیم نسوی) ص ۷۸ و ۷۹.

( واما مسئلهٔ تکلیف، شاید آسانتر ازمسئلهٔ مربوط به عالم هستی باشد. و من آنچه را که در این مسئله می‌دانم، برای تو عرض می کنم درحالیکه خود جویای فائده هستم. پس می گویم: لفظ تکلیف بعید نیست که بحسب اصطلاحات معانی مختلفی داشته باشد. وحکماء از لفظ تکلیف آنچه را که من متذکر می‌شوم اراده می کنند. تکلیف آن دستور صادر از خداوند متعال است که اشخاص انسانی را تحریك می کند به کمالات خودشان که در حیات دنیوی و اخروی برای آنان آماده ومهیا است. تکلیف آنان را ازظلم وجور جلوگیری می کند ومانع از ارتکاب زشتیها و اندوختن پستیها وفرو رفتن در افراط گری در برخورداری از قوای بدنی می باشد . چه افراط آنان را از پیروی قوهٔ عقل مانع می گردد.

اما هلیت تکلیف، پس مندرج است در لمیت آن، زیرا لمیت اشیاء هلیت آنها را در بر دارد . ) دراینجا یك توضیح مختصر دربارهٔ هلیت و لمیت ضرورت دارد. هلیت که بمعنای سؤال دربارهٔ یك شیئی است بر دو قسم است: هلیت بسیطه که عبارت است ازسؤال ازوجود شیئی ، مثلاً وقتی که گفته شد: هل الانسان کائن یعنی آیا انسان موجود است؟ سؤال از کون تام ووجود انسان شده است.

و هلیت مرکبه که عبارتست از سؤال ازصفات شیئی با فراغت از وجود آن و درمثال مزبور موقعی هل مرکب می‌شود که مثلاً سؤال از خندهٔ انسان شود: هل الانسان ضاحك. ولمیة عبارتست ازسؤال ازعلت یك شیئی. پس از این توضیح، معنای عبارت خیامی که می گوید: «هلیة التکلیف مندرجة فی لمیته» چنین می شود که وقتی که ما از علت یك شیئی آگاه گشتیم که عبارتست ازعلت آن شیئی، درحقیقت ازخود آن شیئی که معلول آن است نیز آگاه می‌شویم. اگر مقصود ازهلیت شیئی وجود آن است، با علم به وجود علت که با سؤال از لمیت به‌دست آورده‌ایم، علم به‌وجود آن شیئی پیدا می کنیم واگر مقصود ازهلیت شئی شناخت اوصاف آن بوده باشد، با علم به ماهیت علت آن شیئی با تمام خصوصیاتش به‌صفات آن شیئی نیز علم پیدا می کنیم. ترجمهٔ بقیه عبارت خیامی چنین است: (در لمیت تکلیف می گوییم: خداوند، عزوجل، نوع

انسانی را به‌طوری آفریده است که اکثر آنها در بقاء و به‌دست آوردن کمالات بدون همیاری وهماهنگی نمی‌توانند زندگی کنند، زیرا اگر غذا ولباس ومسکن آنان ساخته نشود ـ واینست اکثر نیازهای معاش آنان ـ استکمال آنان امکان نمی‌پذیرد. برای هریك از آنان ممکن نیست که بتنهایی برآوردن هر آنچه راکه درزندگی نیاز دارد، بعهده بگیرد وانجام بدهد، لذا مجبورشده‌اند که هریك چیزی ازاحتیاجات درزندگی را بعهده بگیرد وانجام دهد تا دیگری ازکاری که اگرخود او بعهده بگیرد اشتغالات زیادی براو روی می‌آورند، فارغ باشد وچون وضع چنین است واجب شده است که آنان به‌عمل به‌قانونی عادلانه مجبورشوند که میان خود باهمدیگر تعاون داشته باشند.)

چنانکه خیامی درمباحث آینده خواهد گفت، تکلیف عبارتست ازعمل به‌این قانون دراقسام مختلفی که دارد. ازبیانات فوق خیامی روشن شد که چگونه باشناخت لمیت (علت) تکلیف، معنای خود تکلیف روشن می‌شود.

آیا عمربن ابراهیم خیامی دراین عبارات باکمال صراحت ضرورت تکلیف را برای انسانها تأکید نمی‌کند؟ آیاخیامی دراین عبارات ارتکاب زشتیها را ممنوع نمی‌داند؟ آیا خیامی دراین عبارات فرورفتن درشهوات وبرخورداری افراطی (غیر قانونی) ازقوای بدنی را محکوم نمی‌سازد؟ آری. بطور کاملاً جدی تکلیف راضروری می‌داند وعلت آن را لزوم اجتناب انسانها از ارتکاب زشتیها و فرورفتن درشهوات وبرخورداری افراطی (غیر قانونی) معرفی می‌نماید. آیا این شخصیت با سرودن رباعیات مشوق به‌لذت‌پرستی وبی‌اعتنائی به‌تکلیف با مطالب فوق تناقض گویی نمی‌کند؟ آیا می‌توان باور کرد که انسانی با این معرفت وعظمت روحی که مطالب گذشته را می‌گوید، باآن رباعیات نخست خودرا بفریبد وسپس دیگران را!

**هفت: ضرورت بعثت انبیاء وبیان صفات آنان**

«وَتِلْكَ ٱلسُّنَّةُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَكُونُ أَقْوَاهُمْ عَقْلاً وَأَزْكَاهُمْ نَفْساً لَا يُهِمُّهُ

مِنْ أُمُورِ ٱلدُّنْيَا إِلَّا ٱلضَّرُورِيَّاتِ وَ مَالَابُدَّ مِنْهُ فِى ٱلْحَيَاةِ وَ لَيْسَ هَمُّهُ فِيمَا يَتَوَخَّاهُ ٱلـرِّئَاسَةَ أَوِ ٱلتَّمَكُّنَ مِنْ أَمْرٍ شَهْوَانِيٍّ أَوْ غَضَبِيٍّ، بَلْ يَكُونُ هَمُّهُ ٱبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ ٱللهِ تَعَالَىٰ فِيمَا يَأْمُرُهُ بِهِ مِنْ إِيرَادِ ٱلسُّنَّةِ ٱلْعَادِلَةِ ، لَا يَلْتَفِتُ فِيهَا لَفْتَ عَصَبِيَّةٍ وَتَفْضِيلَ بَعْضٍ عَلَىٰ بَعْضٍ، وَيُمْضِي حُكْمَ ٱلشَّرْعِ فِيهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ، فَيَكُونُ هٰذَا هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلَّذِي يَفِيضُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنَ ٱلْوَحْيِ وَ مُشَاهَدَةِ ٱلْمَلَكُوتِ مِمَّا لَا يَفِيضُ عَلَىٰ نَفْسِ غَيْرِهِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ فِى ٱلْمَرْتَبَةِ وَيَكُونُ مُتَمَيِّزاً بِٱسْتِحْقَاقِ ٱلطَّاعَةِ وَذٰلِكَ ٱلتَّمَيُّزُ إِنَّمَا يَكُونُ بِمُعْجِزَاتٍ وَ آيَاتٍ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ مِنَ ٱلْمَعْلُومِ أَنَّ أَشْخَاصَ ٱلنَّاسِ مُتَفَاوِتَةٌ فِى قَبُولِ ٱلْخَيْرِ وَ ٱلشَّرِّ وَ ٱلرَّذَائِلِ وَ ٱلْفَضَائِلِ وَذٰلِكَ بِحَسَبِ أَمْزِجَةِ أَبْدَانِهِمْ وَهَيْئَاتِ نُفُوسِهِمْ مَعاً، وَٱلْأَكْثَرُ مِنَ ٱلنَّاسِ يَرَوْنَ مَالَهُمْ عَلَىٰ غَيْرِهِمْ حَقّاً وَاجِباً وَيُبَالِغُونَ فِى ٱسْتِيفَائِهِمْ ذٰلِكَ وَلَا يَرَوْنَ مَا لِغَيْرِهِمْ عَلَيْهِمْ، وَيَرَىٰ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفْسَهُ أَفْضَلَ مِنْ نُفُوسِ كَثِيرٍ مِنَ ٱلنَّاسِ وَأَحَقَّ بِٱلْخَيْرِ وَ ٱلرِّئَاسَةِ مِنْ غَيْرِهَا، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ هٰذَا ٱلشَّارِعُ مُؤَيَّداً مُظَفَّراً لَا يَعْجِزُ عَنْ إِمْضَاءِ حُكْمِ ٱلشَّرِيعَةِ فِى جُمْهُورِ ٱلنَّاسِ ـ بَعْضِهِمْ بِٱلْوَعْظِ وَبَعْضِهِمْ بِٱلْبُرْهَانِ أَوِ ٱلدَّلِيلِ وَبَعْضِهِمْ بِتَأْلِيفِ ٱلْقَلْبِ وَ ٱلْبَدَنِ وَبَعْضِهِمْ بِٱلتَّخْوِيفَاتِ وَٱلْإِنْذَارَاتِ وَبَعْضِهِمْ بِٱلزَّجْرِ ٱلْعَنِيفِ وَ ٱلْقِتَالِ، وَلِأَجْلِ أَنَّ وُجُودَ مِثْلِ هٰذَا ٱلنَّبِيِّ لَا يَتَّفِقُ أَنْ يَكُونَ فِى كُلِّ زَمَـانٍ، وَجَبَ أَنْ تَبْقَى ٱلسُّنَنُ ٱلْمَشْرُوعَةُ مُدَّةً مَـا، وَهِيَ إِلَـى ٱلْوَقْتِ ٱلْمُقَدَّرِ فِيهِ ٱضْمِحْلَالُهَا وَلَا يُمْكِنُ ٱسْتِبْقَاءُ ٱلشَّرَائِعِ وَ ٱلسُّنَنِ ٱلْعَادِلَةِ إِلَّا بِمَا يَذْكُرُ ٱلنَّاسُ دَائِماً صَاحِبَ ٱلشَّرْعِ فَفُرِضَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْعِبَادَةُ ٱلْمَذْكُورَةُ بِصَاحِبِ ٱلشَّرْعِ وَ ٱلْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ وَ كُرِّرَتْ عَلَيْهِمْ تِلْكَ حَتَّىٰ يُسْتَحْكَمَ ٱلتَّذْكِيرُ بِٱلتَّكْرَارِ ٱلْمُتَوَاتِرِ.»[1]

(واین سنت وقانون ازیکی از آن انسانها صادرمی‌شود که دارای نیرومندترین عقل وتزکیه شده‌ترین نفس بوده ازامور دنیا جز ضروریات هیچ چیزی برای او اهمیت نداشته باشد. واهتمام وهدف اودر آنچه که پیش گرفته است ریاست وتمکن ازامورمربوط به‌شهوت وغضب نباشد، بلکه اهتمام و هدف اودردستوری که در اجرای سنت عادله می‌دهد فقط طلب رضای خداوند متعال بوده باشد، و هیچگونه تمایلات تعصب‌آمیزو برتری دادن بعضی ازمردم بربعضی دیگر نداشته باشد. حکم

۱. همان، ص ۷۹ و ۸۰

شرع را میان آنان مساوی اجراء نماید. این وضع روحی ورفتاری معلول همان حق بوده باشد که ازوحی ومشاهدهٔ ملکوت برنفس اوسرازیرمی‌شود وبه‌نفوس دیگران که درمرتبه ازاوپایین‌ترند فیضان نمی کند، و بدین ترتیب شایستهٔ اطاعت می گردد. وجزاین نیست که تمایزازدیگران بوسیله معجزات وآیاتی محقق می گردد که دلالت می کند آن تمایزازنزد پروردگارعزوجل است. پس معلوم است که اشخاص مـردم درپذیرش خیروشروررذایل‌وفضائل‌مختلفند. این اختلاف مربوط به مجموع‌مزاجهای بدن واشکال نفوس آنان می‌باشد[1] واکثرمردم آنچه راکه به نفعشان می‌باشد برعهدهٔ دیگران بعنوان حق واجب می‌بینندودربدست‌آوردن آن بسیارتأکید می کنندوآنچه را به‌نفع دیگران برعهده دارند نمی‌بینند وهریك ازآنان خود را ازنفوس بسیاری ازانسانها برتروشایسته‌تربه‌خیر وریاست می‌بیند. لذا واجب است کـه شارع مقدس تأیید شده (ازطرف خدای متعال) وپیروزباشد تا ازاجراءِ وانفاذ حکم شرع در همهٔ مردم ناتوان نگردد ، بعضی را با پندواندرز، بعضی دیگررا با برهان ودلیل‌وبرخی را باایجاد الفتهای قلبی وبدنی[2] وگروه‌های دیگری‌رابا تهدید وترساندن ودسته‌هایی

۱. خیامی دراین‌مبحث اختلاف‌مردم‌را درپذیرش‌خیرو شرورذایل وفضائل به‌سبب‌اختلاف آنان درمجموع مزاجهای مادی واشکال‌روانی آنان می‌داند. بدیهی است که این نظریه تقریباً همان جبررا تأیید می کندکه دربرخی ازرباعیات منسوب به‌وی مشاهده مـی‌شود. همچنین دررسالهٔ تتمهٔکون وتکلیف (ص۸۸)سئوال وپاسخ ازجبری وغیرجبری‌رااینطور بیان می کند: وسئواله عن‌ای‌الفریقین اقرب الی‌الصواب فلعل الجبری اقرب الی‌الحق‌فی بادئ الرای وظاهرالنظرمن غیران یتلجلج فی‌هذیانه ویتغلغل فی‌خرافاته فانـه حینئذ یبعد عن‌الحق جداً (واما سئوال سائل ازاینکه‌کدام یك ازدوطائفه ــ جبری وغیرجبری ــ بـه حقیقت نزدیکتراست، شاید جبری درنظراولی وظاهرنظر،به‌حق نزدیکترباشد؛بشرط اینکه درهذیان خود تکراروتردد نداشته باشد و درخرافاتش غوطه نخورد، زیرا دراین هنگام قطعاً ازحق دورخواهدگشت.)

۲. این جمله از آیهٔ ۱۲۵ در سوره النّحل استفاده شده‌است: ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (به‌راه پروردگارت با حکمت وموعظهٔ نیکو دعوت‌کن وبا آنان با بهترین راه بحث وجدل‌نما).

را با زجر کردن تند و کشتن. وچون وجود مثل این پیغمبردرهرزمانی ممکن نیست، واجب است که قوانین مشروعهٔ اومدتی پایدار بماند واین مدت تا آن وقتی که برای ازبین رفتن آن مقدر باشد، کشیده می‌شود. و شرایع وقوانین عادلـه را نمی‌تـوان پایدارنگه داشت مگراینکه مردم دائماً صاحب شرع رامتذکرشوند لذا عبادت‌راکه با صاحب شرع وحق جل‌وعلا ذکرمی‌شود مقررداشت وتکرارعبادت رابرای آنان مقررفرمود تا تذکربوسیلهٔ تکرارپی‌درپی مستحکم گردد.) شرائط نبوت یك پیامبراز دیدگاه عمربن ابراهیم خیامی همانها است که دیگر حکماء ومتکلمین اسلامی‌متذکر شده‌اند. مانند:

۱) دارای نیرومندترین عقل که عالیترین وسیلهٔ تمییزحق ازباطل و وصول به واقعیات، است. مسلم است که این عقل فقط آن عقل نظری محض‌نیست که برمبنای اصول وهدفهای خواسته شده حرکت می کند اعم ازاینکه به‌صلاح همه موجودیت انسانی باشد یا نه. این عقل همان حجت باطنی خداوند رحمن است که در پیامبران درحد اعلا باید وجود داشته باشد.

۲) نفس پیامبرباید تزکیه شده‌ترین ومهذب‌ترین نفوس باشد. زیرا کمترین آلودگیهای خود طبیعی وامیال حیوانی، نفس را از قابلیت‌گیرندگی وحی و ارتباط با عالم ملکوت ودریافت فروغ جمال وجلال الهی محروم می‌سازد. چنین نفسی که غوطه‌وردرپدیده‌های حیوانی است به‌هیچ وجه نمی‌تواند انسانها را به اوج‌سعادت وکمالی که خداوند برای آنان مقررفرموده است نائل بسازد.

۳) کمترین آلودگی به اموردنیا نداشته باشد مگـرتحصیل مقدار ضروری. اصلاً دنیا بدان جهت که دنیا است نباید برای اواهمیتی داشته باشد درهرشکلی که جلوه کند خواه درامورمربوط به‌شهوت وغضب وخواه مربوط به‌ریاست بوده‌باشد.

۴) همهٔ همت خود را برای وصول به هدف اعلای خود بگمارد و مصروف بسازد. این هدف اعلا عبارتست ازطلب رضای خداوندی درهمه دستوراتی که صادر می کند ودرهمه گفتارو کرداری که بعنوان ابلاغ رسالت ازاوصادرمی گردد.

۵) همه انسانها را همانگونه که خداوند متعال فرموده است به یکسان منظور بدارد: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ.[۱] (ای مردم، ما شما را از یك مرد و زن آفریدیم و شمار اطوائف و قبائل گوناگون قرار دادیم تا باشناخت یکدیگر هماهنگ گردید و قطعاً با کرامت ترین شما نزد خداوند متعال با تقوی‌ترین شما است). طبق این اصل اساسی انسانی پیامبر دور از هر گونه تمایلات تعصبی و برتری دادن بعضی از مردم بر بعضی دیگر می‌باشد، نتیجه این اصل اجرای مساوی احکام شرع از طرف پیامبر برای همهٔ انسانها است. علت لزوم اطاعت پیامبر حقی است که از وحی و مشاهده ملکوت بر نفس او وارد می گردد و این تمایز بزرگ بوسیلهٔ ظهور معجزات و بروز آیات نصیب پیامبر می گردد که دلالت دارد به‌اینکه آن تمایز از خداوند متعال نصیب او گشته است.

### هشت: سه منفعت بسیار با اهمیت اوامر و نواهی الهی و نبوی

«ثُمَّ يَحْصُلُ مِنْ تَلَقِّي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي الْإِلٰهِيَّةِ وَالنَّبَوِيَّةِ بِالطَّاعَاتِ ثَلَاثُ مَنَافِعَ: أَحَدُهَا: ارْتِيَاضُ النَّفْسِ بِتَعَوُّدِهَا الْإِمْسَاكَ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَزَمِّهَا عَنِ الْقُوَّةِ الْغَضَبِيَّةِ الْمُكَدِّرَةِ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَالثَّانِيَةُ: تَعْوِيدُهَا النَّظَرَ فِي الْأُمُورِ الْإِلٰهِيَّةِ وَأَحْوَالِ الْمَعَادِ فِي الْآخِرَةِ لِتَجُرَّهَا الْمُوَاظَبَةُ عَلَى الْعِبَادَاتِ مِنْ جَانِبِ الْغُرُورِ إِلَىٰ جَنَابِ الْحَقِّ وَالتَّفَكُّرِ فِي الْمَلَكُوتِ وَتَحُضَّهَا عَلَىٰ تَحَقُّقِ وُجُودِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ أَعْنِي الَّذِي عَنْهُ وُجُودُ كُلِّ مَوْجُودٍ، جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَلَا إِلٰهَ غَيْرُهُ، الَّذِي فَاضَتِ الْمَوْجُودَاتُ عَنْهُ مُنْتَظِمَةً فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ الَّتِي اقْتَضَتْهَا الْحِكْمَةُ الْحَقَّةُ بِالْبُرْهَانِ الْمَبْنِيِّ عَلَى الْقِيَاسِ الْمُجَرَّدِ عَنْ أَصْنَافِ التَّمْوِيهَاتِ وَالْمُغَالَطَاتِ. وَالثَّالِثَةُ: تَذْكِيرُهُمُ الشَّارِعَ الْحَقَّ وَ مَا أَتَىٰ بِهِ مِنَ الْآيَاتِ وَالْإِنْذَارَاتِ وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ الْمُمْضِي أَحْكَامَ السُّنَّةِ الْعَادِلَةِ فِيمَا بَيْنَهُمْ فَيَجْرِي بَيْنَهُمُ التَّعَادُلُ وَالتَّرَافُدُ وَيَبْقَىٰ نِظَامُ الْعَالَمِ الَّذِي اقْتَضَتْهُ حِكْمَةُ الْبَارِئِ، جَلَّ وَعَلَا، عَلَىٰ حَالِهِ. فَهٰذِهِ هِيَ مَنَافِعُ التَّكْلِيفِ وَ مَنَافِعُ الْعِبَادَاتِ. ثُمَّ زَادَ لِمُسْتَعْمِلِيهِ الْأَجْرَ وَالثَّوَابَ فِي الْآخِرَةِ، فَانْظُرْ إِلَىٰ حِكْمَةِ الْحَيِّ الْقَيُّومِ ثُمَّ

۱. الحجرات، آیهٔ ۱۳.

إِلَىٰ رَحْمَتِهِ تَلْحَظُ جَنَاباً تَبْهَرُكَ عَجَائِبُهُ. هٰذَا هُوَ ٱلْقَدْرُ ٱلنَّزْرُ ٱلَّذِي لَاحَ لِي فِي ٱلْحَالِ، فَعَرَضْتُهُ عَلَىٰ مَجْلِسِكَ ٱلرَّفِيعِ أَيُّهَا ٱلْكَامِلُ ٱلْأَوْحَدُ لِكَيْ تَسُدَّ خَلَلَهُ وَ تُصْلِحَ فَاسِدَهُ وَتُعَوِّضَنِي عَنْهُ مَا أَسْكُنُ إِلَيْهِ بِلِقَائِكَ ٱلشَّرِيفِ وَ كَلَامِكَ ٱللَّطِيفِ؛ وَٱللهُ تَعَالَىٰ أَعْلَمُ بِٱلصَّوَابِ. وَٱلْحَمْدُ لِلّٰهِ أَوَّلاً وَ آخِراً وَبَاطِناً وَظَاهِراً». (رسالهٔ کون و تکلیف، ص ۸۰ و ۸۱)

(سپس از اطاعت او امر و نواهی الهی و نبوی سه منفعت حاصل می شود: یك) ریاضت دادن نفس به جهت عادت دادن آن به خودداری از شهوتها و مهار کردن جوشش قوهٔ غضبی که قوهٔ عقل را تیره و مکدر می کند. دو) عادت دادن نفس به نظر در امور الهی و احوال معاد در آخرت، تا مواظبت بر عبادات نفس را از دنیا و غرور به بارگاه حق و تفکر در ملکوت بکشاند و نفس را به دریافت وجود حق اول یعنی آن موجودی برانگیزد که وجود هر موجود از اواست که جلالش بزرگ و اسمائش مقدس است و خداوندی غیر از او نیست، خداوندی که همهٔ موجودات با انتظام در سلسله ترتیبی که حکمت حق مقتضی آن بوده است، از او به جریان افتاده است. این حقیقت با برهانی مبنی برقیاس دور از انواع ابهام گوئی و مغالطه ها اثبات شده است. سه) به یادداشتن دائمی شارع حق و آیات و تهدیدها و وعده و وعیدها و، شارع حقی که اجرا کننده احکام سنت عادله در میان مردم است. در نتیجه میان مردم تعادل و هماهنگی برقرار می گردد و نظام هستی که حکمت خداوندی آن را اقتضاء کرده است، برحال خود پایدار می ماند. این است منافع تکلیف و منافع عبادات. سپس خداوند متعال به اضافه منافع مزبوره برای عمل کنندگان به او امر و نواهی الهی و نبوی اجر و پاداش در آخرت مقرر فرموده است. پس بنگر در حکمت خداوند حی و قیوم. سپس بنگر در رحمتش که مقامی را خواهی دید که شگفتیهایش تراخیره خواهد ساخت. این بود مقداری اندك که در این حال برای من آشکار گشت و آن را به مجلس با عظمت تو ای کامل بی نظیر تقدیم کردم تا خلل آن را رفع و فاسدش را اصلاح نمایی و حظی که از دیدار شریف و کلام لطیف تو در می یابم پاداشی برای آن باشد. و خداوند متعال بر حقیقت داناتر است. و حمد مر خدای را اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً).

عبارات فوق نیازی به‌توضیح زیاد ندارد. آنچه‌که با نظربه مجموع مطالب موجوده درعبارات فوق اهمیت دارد توجه دقیق به‌معانی منافع سه‌گانه است که خیامی برای تکلیف (انجام اوامرونواهی‌الهی ونبوی) بیان نموده است. مخصوصاً دورشدن انسان ازجایگاه غرورونزدیك شدن به‌بارگاه حق و مقام ربوبی وتفکر در ملکوت ودریافت حق جل وعلاء.

آیا این مطالب با آن رباعیات تحریك کننده به پوچ‌گرایی و لذت پرستی سازگار می‌باشند؟

## آغاز و انجام کتابهای علمی و فلسفی
## عمر بن ابراهیم خیامی

یکی از نکات بسیار جالبی که درمعرفی وضعیت روحی خیامی حائز اهمیت است، چگونگی آغاز و پایان کتابهای وی است.

خیامی مانند دیگر فلاسفه ودانشمندان صاحبنظردرهستی شناسی که درمعارف خود به‌اصول ومبادی هستی معتقد است، بـا جملات نیایش ومطالب معنوی آغاز می کند و به پایان می‌رساند . باید دید آیا امکان دارد آنهمه نیایش و مطالب معنوی بسیارباعظمت ، تصنعی‌و ساختگی بوده وخیامی بوسیلهٔ آنها خود ومردم را بفریبد؟

۱) خیامی کتاب مربوط به «جبرومقابله»را با این جملات شروع می کند: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلٰوةُ عَلٰى أَنْبِيَائِهِ أَجْمَعِينَ[۱] (سپاس مرخداوندرا که پروردگارعالمیان است ودرود برهمه پیامبران او) پس‌ازچند جمله...می گوید: وَاللهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰى كُلِّ حَالٍ وَإِلَيْهِ الْمَفْزَعُ[۲] . (وخداونداست که درهمه حال مورد استعانت

۱. «رسالة الحكيم الفاضل غياث الدين عمر الخيامي فى البراهين على مسائل الجبر و المقابلة» ص ۱ ازنسخه اصلی ؛ و ص ۹ چاپ مسکو، ۱۹۶۲.

۲. پیشین، ص ۲ ازنسخه اصلی.

وپناه وعرض نیاز بسوی او است) پس ازجملاتی می گوید: و اعتصمت بحبل التوفیق من الله تعالی راجیاً منه ان یوفقنی...[۱] (ومن چنگ زدم به‌طناب توفیق ازخداوند متعال. بااین امید که مرا موفق بدارد...) ودر پایان این کتاب این جمله رانوشته است: والله المیسر لهذه العویصات بمنه و کرمه[۲] (وخداوند است تسهیل کننده این مشکلات با احسان و کرمش).

۲) خیامی کتاب مصادرات اقلیدس را با عبارت زیر شروع می کند: اَلْحَمْدُلِلّٰهِ وَلِیِّ ٱلرَّحْمَةِ وَٱلْإِنْعَامِ وَسَلَامٌ عَلَیٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِینَ ٱصْطَفَیٰ وَخُصُوصاً عَلَیٰ سَیِّدِ ٱلْأَنْبِیَاءِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّاهِرِینَ أَجْمَعِینَ. إِنَّ تَحْقِیقَ ٱلْعُلُومِ وَتَحْصِیلَهَا بِٱلْبَرَاهِینِ ٱلْحَقِیقِیَّةِ مِمَّا یُفْتَرَضُ عَلَیٰ طَالِبِ ٱلنَّجَاةِ وَٱلسَّعَادَةِ ٱلْأَبَدِیَّـةِ وَخُصُوصاً ٱلْکُلِّیَّاتِ وَٱلْقَوَانِینِ ٱلَّتِی یُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَـیٰ تَحْقِیقِ ٱلْمَعَادِ وَ إِثْبَاتِ ٱلنَّفْسِ وَبَقَائِهَا وَ تَحْصِیلِ أَوْصَافِ وَاجِبِ ٱلْوُجُودِ تَعَالَیٰ بِحَسَبِ طَاقَةِ ٱلْإِنْسَانِ...[۳] (سپاس مرخدای راکه صاحب رحمت واحسان است و درود بر همهٔ آن بندگانش که آنان را برگزیده‌است، مخصوصاً برسرور پیامبران محمدو اولاد پاك او. تحقیق علوم وتحصیل آنها با براهین حقیقی برای جویندهٔ نجات وسعادت ابدی ازجملهٔ واجبات است ومخصوصاً آن کلیات وقوانینی که بوسیلهٔ آنها توفیق تحقیق معادو اثبات نفس وبقاء آن به‌دست می آید وهمچنین بوسیلهٔ آن کلیات وقوانین صفات خداوند بزرگ وفرشتگان وترتیب جریان خلقت واثبات نبوت ورسالت سرور مطاع درمیان خلق که آنان را به‌مقدار طاقت انسانی امرونهی می فرماید).

آیا می توان گفت: خیامی مطالب بالا را به‌طور تصنعی وبه قصد فریب دادن خود ودیگران گفته است؟ چنین احتمالی نه دربارهٔ عمربن ابراهیم خیامی که فیلسوف ودانشمند

۱. پیشین

۲. پیشین، پایان کتاب.

۳. رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس ، تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة الحق ابی الفتح عمربن ابراهیم الخیامی (ص ۳۷ ازچاپ فوق) .

است و هیچ فیلسوف و دانشمندی نمی‌تواند وجدان علمی خود را با روش ماکیاولی آنهم در فلسفه و علم؛ آنهم بوسیله عالیترین مفاهیم و حقائق لجن‌مال کند، بلکه حتی یك انسان معمولی هم که از عقل و وجدانی برخوردار باشد، نمی‌تواند آن نیایشها و مطالب عالی را برای مسخره کردن مردم روی کاغذ بیاورد و انسانهایی را که با کمال خلوص در راه وصول به معرفت تلاش می‌کنند بفریبد.

در پایان این کتاب جملات زیر دیده می‌شود: وَإِذْقَدْأَتَيْنَا عَلَىٰ جَمِيعِ ٱلْغَرَضِ ٱلْمَقْصُودِ نَحْوَهُ فِي هَٰذِهِ ٱلرِّسَالَةِ فَقَدْحَانَ لَنَا أَنْ نُتِمَّ ٱلْمَقَالَةَ حَامِدِينَ لِلَّٰهِ تَعَالَىٰ وَٱعْلَمْ أَنَّا قَدْ أَوْدَعْنَا فِي ٱلرِّسَالَةِ وَخُصُوصاً فِي ٱلْمَقَالَتَيْنِ ٱلْأَخِيرَتَيْنِ مَعَانٍ دَقِيقَةٍ جِدّاً وَٱسْتَوْفَيْنَا ٱلْكَلَامَ فِيهَا بِحَسَبِ هَٰذَا ٱلْغَرَضِ، فَمَنْ تَأَمَّلَهَا وَتَحَقَّقَهَا ثُمَّ ٱشْتَغَلَ بِفَهْمِ مَا يَبْتَنِي عَلَىٰ هَٰذِهِ ٱلْمُقَدَّمَاتِ كَانَ عَالِماً بِٱلْهَنْدَسَةِ عِلْماً حَقِيقِيّاً بِحَسَبِ ٱلصِّنَاعَةِ، فَإِذَا تَحَقَّقَ مَبَادِئَهَا مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ٱلْأُولَىٰ كَانَ عَالِماً بِهَا بِحَسَبِ ٱلْعَقْلِ وَٱللَّهُ مَحْمُودٌ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ وَٱلصَّلَوٰةُ عَلَىٰ خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّيِّبِينَ ٱلطَّاهِرِينَ وَحَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْمُعِينُ[1] (حال که تمامی غرض هدف گیری شده در این رساله را بیان نمودیم اکنون موقع آن رسیده است که مقاله را با حمد خداوند متعال به پایان بریم: و بدانکه ما در این رساله مخصوصاً در دو مقالهٔ اخیر آن معانی را که جداً دقیق است آوردیم و مطابق هدفی که داشتیم کلام را تکمیل نمودیم. هر کس در این معانی تأمل و تحقیق نماید، سپس به فهمیدن آنچه که مبتنی بر این مقدمات است مشغول شود، با علم حقیقی مطابق فن هندسه به آن عالم می گردد و هنگامی که اصول آن را از حکمت اولی دریافت تحقیقی نماید، مطابق عقل به هندسه علم پیدا می کند و خداوند در هر حال محمود (سزوار حمد) است و درود بر بهترین خلق او محمد و اولاد پاك او، و خداوند برای ما کافی است و او بهترین یاری کننده است.)

۳) رسالهٔ جوابیه از دو مسئلهٔ کون (هستی) و تکلیف را با مقدمه‌ای شروع می کند و در این مقدمه این جمله آمده است: وَٱعْتَصِمُ بِفَضْلِ ٱلتَّوْفِيقِ مِنَ ٱللَّهِ تَعَالَىٰ إِنَّهُ وَلِيُّ

۱. شرح ما اشکل من مصادرات، ص ۵۱ نسخه اصلی و ص ۶۲ از نسخه مجموع.

كُلِّ خَيْرٍ وَمُفِيضُ كُلِّ عَدْلٍ[۱] (ومن چنگک به دامن توفیق الهی می‌زنم، زیرا او است صاحب تمام خیرات و افاضه‌کنندهٔ همه عدلها). پایان این رساله چنین است: وَٱللّٰهُ تَعَالَىٰ أَعْلَمُ بِٱلصَّوَابِ، وَٱلْحَمْدُلِلّٰهِ أَوَّلاً وَآخِراً وَبَاطِناً وَظَاهِراً[۲] (وخداوند متعال‌داناتر است به‌واقعیت وحمد مرخدای را است اولاً وآخراً وباطناً وظاهراً).

۴) این جملات در پایان الرسالة الاولی فی الوجود آمده است: وَ نِعْمَ مَاقَالَ فَاضِلُ ٱلْمُتَأَخِّرِينَ رَوَّحَ رَمْسُهُ وَقُدِّسَ نَفْسُهُ فِي بَعْضِ مُبَاحَثَاتِهِ: لَعَلَّ ٱلْوُجُودَ ٱلَّذِي هُوَ مَاهِيَّةُ ٱلْحَقِّ ٱلْأَوَّلِ هُوَ ٱلْوَاجِبِيَّةُ، وَإِنَّمَاقَالَ ذٰلِكَ لِأَنَّ ٱلْوَاجِبِيَّةَ ٱلْمُطْلَقَةَ لَاشِرْكَةَ فِيهَا بِوَجْهٍ مِنَ ٱلْوُجُوهِ. ثُمَّ قَالَ إِنَّ ٱلْوُجُودَ ٱلَّذِي هُوَ مُقَابِلُ ٱلْعَدَمِ ٱلْمَقُولِ عَلَىٰ جَمِيعِ ٱلْأَشْيَاءِ هُوَمِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ ٱلْمَاهِيَّةِ، فَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ ٱلْمَعْنَىٰ أَمْراً عَلَىٰ حِدَةٍ لَتَكَثَّرَ بِهِ ذَاتُ ٱلْبَارِي، جَلَّ جَلَالُهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُ ٱلظَّالِمُونَ عُلُوّاً كَبِيراً، وَعِنْدَهٰذَا ٱلْمَوْقِفِ عَدِيدُ مُبَاحَثَاتٍ عَمِيقَةٍ وَتَحْصِيلَاتٍ كَثِيرَةٍ وَتَحَاقِيقُ جَمَّةٌ، وَمَنْ أَخَذَتْهُ ٱلْفَطَانَةُ بِيَدِهِ وَصَحِبَهُ تَوْفِيقٌ مِنَ ٱللّٰهِ تَعَالَىٰ صَادَفَ فِي ٱلتَّوْحِيدِ هٰهُنَا مَايَسْكُنُ إِلَيْهِ ٱلْعَقْلُ نَسْأَلُ ٱللّٰهَ ٱلتَّوْفِيقَ لِلْوُصُولِ إِلَى ٱلْكَمَالِ وَٱلْحَمْدُلِلّٰهِ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ[۳] (وچه خوب گفته است فاضل متاخرین که خاکش معطر و نفسش مقدس باد در بعضی از مباحثش: شاید وجودی که ماهیت حق اول (باری تعالی) است، واجبیت (واجب بودن) است. وآن فاضل بدان جهت این مطلب راگفته است که واجبیت مطلقه بهیچ وجه با غیرذات خدا اشتراك ندارد.

سپس آن فاضل گفته است وجودی که مقابل عدم است وبرهمهٔ اشیاء گفته می‌شود (یا محمول قرارمی گیرد) ازلوازم آن ماهیت است، اگر آن معنی امری علیحده وزائدبرذات بود، ذات بود، ذات خداوند جل جلاله متکثرمی گشت وذات خداوندی بسیار

۱. رسالة الکون و التکلیف، للحکیم عمربن ابراهیم الخیامی (جواب سئوالات قاضی ابونصرمحمدبن عبدالرحیم) مقدمهٔ ص ۳ از نسخهٔ اصلی وص ۷۴ ازنسخهٔ مجموع.
۲. پایان مأخذ مزبور ص ۱۰ ازنسخهٔ اصل وص ۸۱ ازنسخهٔ مجموع.
۳. پایان الرسالة الاولی فی‌الوجود، للحکیم عمربن ابراهیم الخیامی (ص ۱۵ از نسخهٔ اصلی و ص ۹۵ ازنسخهٔ مجموع. مقصود از«فاضل المتاخرین» ابن سینا است.)

برتر از آن است که ناآگاهان می گویند .در این مورد مذاحبات متعدد و تحصیلات فراوان و تحقیقات عام و بزرگ وجود دارد. وهر کس که هشیاری کمکش کند و از خداوند متعال توفیق همراهش شود، در این مسائل به توحیدی خواهد رسید که عقل با دریافت آن آرامش بگیرد. ازخداوند سبحان برای وصول به کمال توفیق مسألت می نماییم و حمد خدای را درهمه حال).

۵) آغاز رِسَالَةٌ فِی ٱلْوُجُودِ عَنِ ٱلشَّیْخِ ٱلْإِمَامِ حُجَّةِ ٱلْحَقِّ عَلَی ٱلْخَلْقِ عُمَرَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ ٱلْخَیَّامِیِّ قَدَّسَ ٱللهُ رُوحَهُ چنین است: بِسْمِ ٱللهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِیمِ سُبْحَانَ ٱلَّذِی جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ أَعْطَیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَیٰ وَأَحْصَیٰ کُلَّ شَیْءٍ عَدَداً وَٱلصَّلَوٰةُ عَلَیٰ نَبِیِّهِ ٱلْمُصْطَفَیٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّاهِرِینَ[1] (به نام خداوند بخشایشگر مهربان پاکیزه خداوندی که جلالش بزرگ و اسمائش مقدس است. خلقت هرشیئی را ایجاد نموده سپس آن را [برای جریان قانونی خود] هدایت فرمود و کمیت هر چیز را شمارش فرمود [مبنای حساب مقرر داشت] و درود بر پیامبر مصطفی محمد و اولاد پاك او باد). این رساله با جملات زیر به پایان می رسد:

فَقَدْ بَانَ أَنَّ جَمِیعَ ٱلذَّوَاتِ وَٱلْمَاهِیَّاتِ إِنَّمَا تَفِیضُ مِنْ ذَاتِ ٱلْمَبْدَءِ ٱلْأَوَّلِ ٱلْحَقِّ جَلَّ جَلَالُهُ عَلَیٰ تَرْتِیبٍ وَفِی سِلْسِلَةِ نِظَامٍ وَهِیَ کُلُّهَا خَیْرَاتٌ لَا شَرَّ فِیهَا بِوَجْهٍ مِنَ ٱلْوُجُوهِ إِنَّمَا ٱلشَّرُّ ٱلَّذِی هُوَ ٱلْعَدَمُ أَوْ لَازِمُهُ یَحْصُلُ مِنْ ضَرُورَةِ ٱلتَّضَادِّ عَلَیٰ مَا قَدْ عَرَفْتَ تَفْصِیلَهُ. تَعَالَی ٱللهُ عَمَّا یَقُولُ ٱلظَّالِمُونَ ٱلْمُلْحِدُونَ عُلُوّاً کَبِیراً وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ وَهُوَ حَسْبِی وَنِعْمَ ٱلْمُعِینُ وَٱلْحَمْدُ لِلهِ ٱلَّذِی هُوَ ٱلْمَبْدَءُ ٱلْأَوَّلُ وَصَلَّی ٱللهُ عَلَیٰ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّیِّبِینَ ٱلطَّاهِرِینَ[2] (پس آشکار گشت اینکه ذاتها و ماهیتها فقط از ذات مبدءِ اول حقّ جلّ جلاله به ترتیب ودرسلسله افاضه می شود که همه آنها خیرات است و به هیچ وجهی ازوجوه شری در آنها وجود ندارد، جز این نیست شری که عدم یا لازمه عدم است

۱. رسالة فی الوجود، عن الشیخ الامام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراهیم الخیامی (ص ۱ از نسخهٔ مجموع و این رسالهٔ دوم درباره وجود از خیامی است).

۲. پیشین، (ص ۸ ازنسخهٔ اصلی و ص ۱۰۵ از نسخهٔ مجموع).

ازضرورت تضاد حاصل می گردد چنانکه تفصیل آن را درگذشته شناختی. خداوند بسیار برتراز آن است که ظالمان وملحدان می گویند، حول وقوه‌ای جز با خدا نیست وتنها خدا مرا بس است واواست بهترین یاری دهنده وحمد مرخدارا است که اواست مبدء اول و درود خداوندی برسرورما محمد واولاد پاك وپاکیزه اوباد).

۶) کتاب رسالة فی کلیة الوجود[1] پس ازمقدمه با ایـن عبارات شروع می‌شود: «فصل اول ـ بدانکه هرچه موجود است بجزذات باری تعالی یك جنس است و آن جوهراست وجوهر بردوقسم است...»[2] وپایان کتاب به‌قرارزیراست: «فصل سوم ـ بدان که کسانی که‌طالبان‌شناخت‌خداوندند سبحانه وتعالی‌چهارگروهند: اول‌متکلمانند که ایشان به جدل وحجتهای اقناعی‌راضی‌شده‌اند وبدان قدربسنده کرده‌انددرمعرفت خداوندتعالی. و دوم، فلاسفه وحکماءاندکه ایشان بـه ادله عقلی صرف در قـوانین منطقی طلب شناخت کرده‌اند وهیچگونه به‌ادلۀ اقناعی قناعت نکردند ولیکن ایشان نیز بشرائط منطقی وفانتوانستند بردن، ازآن عاجز آمدند. وسوم، اسماعیلیانند که‌ایشان گفتندکه طـریق معرفت صانع وذات وصفات وی را اشکالات بسیار است وادلـه متعارض وعقول درآن متحیروعاجز، پس اولی‌ترآن باشدکه از قول صادق طلبند. وچهارم ـ اهل تصوفندکه ایشان به‌فکرواندیشه طلب معرفت نکردند بلکه به تصفیه باطن وتهذیب اخلاق، نفس ناطقه را ازکدورت طبیعت و هیئت بدنی منزه کردند، چون آن جوهرصاف گشت ودرمقابلۀ ملکوت افتاد، صورتهای آن به‌حقیقت درآن جایگاه پیدا شود، بیشك‌وشبهتی این طریقه‌ازهمه بهتراست، چه معلوم شده است که هیچ کمالی بهترازحضرت خداوند نیست وآن جایگاه منع وحجاب نیست به‌کس، هرآنچه آدمی راهست ازجهت کدورت طبیعت باشد، چه‌اگرحجب‌زائل‌شود وحائل ومانع دور گردد، حقایق چیزها چنانکه باشد ظاهرومعلوم شود و سیدکائنات بـدین

۱. این رساله به‌نام رسالة سلسلة الترتیب نیزمعروف است و با این جمله آغاز می‌شود: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. چنین گوید ابوالفتح عمربن ابراهیم الخیامی.

۲. پیشین (ص ۱ ازنسخۀ اصلی و۱۰۸ ازنسخۀ مجموع).

اشارت کرده است: إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا[۱]»(و قطعاً پروردگار شما درایام دهرشما دمهایی دارد، هشیارباشید وخود را درمعرض برخورداری از آن قراربدهید).

دومسئله درعبارات فوق باید مورد دقت قراربگیرد:

مسئلهٔ یکم) مسلماً مقصود خیامی ازاهل تصوف متصوفه حرفه‌ای نیست، بلکه مقصود وی عرفایی هستند که ازعرفان‌نظری‌وعملی برخوردارند. عرفان‌مثبت‌اسلامی نه تنها منطق عقل سلیم را مطرود نمی‌سازد، بلکه فعالیت صحیح ایـن عقل سلیم را یکی ازضروری‌ترین نیازهای مغزی‌وروحی بشردرمسیر کمال می‌داند وبه‌عبارت کلی‌تر عرفان مثبت اسلامی چیزی راازروح ومغزانسانی حذف نمی کند، بلکه‌درحرکت به‌سوی رشد و کمال اصلاحش می کند وتنظیمش می‌نماید.

مسئلهٔ دوم) که به‌نظرمی‌رسد خیامی می‌بایست دقت بیشتری درباره آن داشته باشد، اینست که‌چهار گروه متکلمین،فلاسفه،اسماعیلیان‌واهل‌عرفان اگرهم‌درعبارات و سخنانشان یکدیگررا طرد نمایند، نمی‌توانند واقعیت راکه چند بعدی بودن ارتباط با خداوند متعال است، منکر شوند. می‌توان چندبعدی بودن واقعیت ارتباط با خدا را بدین ترتیب تقریرنمود:

۱) بعدی که متکلمان درارتباط انسان با خدا درنظر گرفته‌اند، جدل محض و حجت اقناعی بی‌مأخذ نیست، زیرا آنان استدلالهای متنوعی در روش اِنّی مـانند قانون علیت ونظم وضروریات وابستگی ما بالغیربه ما بالذات با تکیه به‌وحی و آثار منقول ازپیشوایان الهی صادق می آورندکه برای اثبات وجود خداوندمتعال منطقی می‌باشدواینکه دلائلی که متکلمان آورده‌اند مورد بحث ومناقشه می‌باشد، آن کدامین دلیل است که اگربشربخواهد درآن مناقشه‌ای ایجادکند امکان نداشته باشد، اگرچه آن دلیل مستند به بدیهیات بوده باشد. پس متکلمان وجود خدا را ازراههایی‌اثبات می کنندکه اگرشخص سلیم النفس با دقت درآنها بررسی کند، خواهد دید بـا نظر

۱. پیشین (ص ۸ از نسخهٔ اصلی و ص ۱۱۴ و ۱۱۵ ازنسخهٔ مجموع).

به خصوصیت طرقی که متکلمان درنظر گرفته‌اند، صحیح است. الطرق الی الله بعدد انفاس (یانفوس) الخلائق (راهها به‌سوی خدا به‌شمارهٔ نفسهایا نفوس خلائق است).

۲) بعدی راکه فلاسفه وحکماء منظورنموده‌اند، بدون اینکه منافاتی با بعد منظورمتکلمان داشته باشدبکارانداختن عقل محض درپرتوقوانین منطقی می‌باشد. اگرعقل دوراز آلودگیهای تخیلات ونفسانیات بکار بیفتد قطعاً بهمان نتیجه‌خواهد رسید که به‌قول خیامی متکلمان واسماعیلیان که پیروی ازپیشوای صادق راحجت می‌دانندو عرفاکه توضیح خواهیم داد، رسیده‌اند. اگراسماعیلیان درخداشناسی ازقول صادق پیروی می کنند آیا قول صادق می‌تواند خلاف عقل سلیم وخلاف وحی بوده باشد. همچنین روش عرفاکه خیامی آن را می‌پسندد، نه ازباب اینست که این روش برضد روشهای سه‌گانه مزبوراست،بلکه‌از آن‌جهت است که عرفان با دستوری که به‌تهذیب نفس وتحصیل وارستگیها وگذشت از شئون حیوانی می‌دهد قلب آدمی را آماده دریافت جمال وجلال الهی مـی‌نماید. واین معنی غیراز‌استدلال بـرای اثبات اصل وجود خداوند متعال است. لذا حتی نه‌تنها سه‌گروه فوق بلکه هرگروه و شخصیتی باضافه اثبات وجود خدا با هردلیلی هم که باشد، مجبوراست راه ارتباط با خدارا که «تخلق باخلاق الله وتأدب بآداب‌الله» است بطورجدی مطرح نماید.

۷) آغاز کتاب نوروزنامه به‌این قراراست: «سپاس وستایش مرخداری راجل جلاله که آفریدگارجهان است ودارندهٔ زمین وزمان است وروزی ده جانورانست و داننده آشکارونهان است، خداوند بی‌همتا وبی‌انباز وبی دستوروبی‌نیاز. یکی نه از حد قیاس وعدد، قادرومستغنی ازظهیرومدد و درود برپیغمبران اوازآدم صفی تاپیغمبر عربی محمد مصطفی صلی‌الله علیهم‌اجمعین وبرعترت واصحاب وبرگزیدگان.»[۱]

این احتمال که ممکن است بعضی ازنویسندگـان دارای حساسیت بـه‌حقائق مذهبی بگویند: آوردن اینگونه جملات درآغـازوپایان کتابها رسم بـوده است یا خیامی برای فریب‌دادن مردم (به قول نویسندهٔ ترانه‌های‌خیام)نوشته است، پاسخش

۱. نوروزنامه، حکیم عمربن‌ابراهیم خیامی (ص۱ ازنسخهٔ اصلی، ص ۱۱۸ ازنسخهٔ‌مجموع).

خیلی روشن است،زیرا اولاً اگراین جملات فقط حمد خدا ودرود بر پیغمبر بود، احتمال مزبور قابل توجه بودولی آن جملات ونیایشهای زیبا که دلالت برایمان نویسنده ونشاط معنوی او دارد، بااین احتمال نمی سازد. وثانیاً گاهی دروسط مطالب یك رساله باز حالت معنوی الهی ازخیامی مشاهده می کنیم مانند جملاتی که پس ازمقدمه وپیش از شروع مقاله یکم دررسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس آورده است: بسم الله الرحمن الرحیم ـ والتوفیق والعصمة بیدالله (عصمت ازگناه وتوفیق ومصون گردیدن ازخطا به‌دست خداوندا‌ست.

**مسائلی دیگردر بارهٔ روحیهٔ مذهبی عمر بن ابراهیم خیامی**

۱) درشمارهٔ ۲ ازمبحث گذشته‌دیدیم که خیامی کتاب رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس را چنین آغاز می کند: بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ. ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيِّ ٱلرَّحْمَةِ وَٱلْإِنْعَامِ. وَٱلسَّلَامُ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰ وَخُصُوصاً عَلَىٰ سَيِّدِ ٱلْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ ٱلطَّاهِرِينَ أَجْمَعِينَ. إِنَّ تَحْقِيقَ ٱلْعُلُومِ وَتَحْصِيلَهَا بِٱلْبَرَاهِينِ ٱلْعَقْلِيَّةِ مِمَّا يُفْتَرَضُ عَلَىٰ طَالِبِ ٱلنَّجَاةِ وَٱلسَّعَادَةِ ٱلْأَبَدِيَّةِ وَخُصُوصاً ٱلْكُلِّيَّاتِ وَٱلْقَوَانِينِ ٱلَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَىٰ تَحْقِيقِ ٱلْمَعَادِ وَ إِثْبَاتِ ٱلنَّفْسِ وَ بَقَائِهَا وَتَحْصِيلِ أَوْصَافِ وَاجِبِ ٱلْوُجُودِ تَعَالَىٰ جَدُّهُ وَ ٱلْمَلَائِكَةِ وَتَرْتِيبِ ٱلْخَلْقِ وَإِثْبَاتِ نُبُوَّةِ ٱلسَّيِّدِ ٱلْمُطَاعِ مِنَ ٱلْخَلْقِ ٱلْآمِرِ وَٱلنَّاهِي إِيَّاهُمْ بِإِذْنِ ٱللَّهِ تَعَالَىٰ بِحَسَبِ طَاقَةِ ٱلْإِنْسَانِ[۱].

(به‌نام خداوند بخشنده ومهربان، سپاس مرخدای راست که صاحب رحمت واحسان است و درود برآن بندگانش که آنان را برگزیده است، مخصوصاً درود برسید انبیاء محمدوبراولاد طیب وطاهراوباد. تحقیق درعلوم و به‌دست آوردن آنها به‌وسیلهٔ براهین عقلی برای جوینده نجات وسعادت ابـدی از جمله واجبات است، مخصوصاً آن کلیات وقوانینی که بوسیلهٔ آنها می‌توان‌رسید بـه تحقیق معاد واثبات نفس (مجرد) وابدیت آن‌ودرك اوصاف‌خداوندی وفرشتگان وترتیب‌سلسلهٔ آفرینش

۱. رسالة فی‌شرح ما اشکل من‌مصادرات کتاب اقلیدس، تصنیف‌الشیخ الامام الاجل حجة الحق ابی‌الفتح عمربن ابراهیم الخیامی ص ۱.

واثبات نبوت سید مطاع مبعوث ازمیان مردم که به‌اذن خداوند متعال به‌آنان امر و نهی می‌نماید به‌مقدار طاقت بشری).

درعبارت فوق دونکته بسیار مهم وجود دارد:

نکته یکم) اینکه علوم وتحصیل آنها یك پدیده خوشایند تنها نیست، بلکه برای کسی که جویای نجات وسعادت ابدی است، واجب است. ملاحظه می‌شود خیامی نجات وسعادت ابدی راکه هدف منحصر «حیات‌معقول» است، بدون فراگیری علوم امکان پذیرنمی‌داند. (البته چنانکه درآخرعبارات دیدیم: به‌قدرطاقت بشری).

نکته دوم) اینست که تحقیق دربارهٔ مبدأ اعلی (خداوندسبحان) ومعادوابدیت وبقای روح ونبوت واوصاف خداوندی وفرشتگان را نیزنیازمند معرفت کلیات و قوانین علمی می‌داند. خیامی درهمین رساله مقاله اول درحقیقت متوازیها را چنین شروع می کند: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، توفیق ومحفوظ بودن ازخطا به‌دست خدا است.[1] آیا این جملات نمی‌تواند بتنهائی‌روحیهٔ‌مذهبی عالی نویسنده‌راباگرایشهای عقلی که درسرتاسرعبارات دیده می‌شود، اثبات نماید؟

۲) خیامی ترجمهٔ یکی ازخطبه‌های ابن‌سینا راکه با جملات زیر شروع شده است: «پاکا... دادارا، ایزد کامکار خداوندی که آغاز همه چیزازاوست وانجام همه چیزها بدو است وایزد، جل‌جلاله، جوهرنیست که به‌پذیرفتن اضدادمتغیر گردد» چنین شروع می کند: «بباید دانست که‌مذهب‌حق آنست که همه ایجادهاازخدایست، جل‌جلاله، که اگربه‌ابداع باشد آن ایجاد ابداع ایجادکردنی باشدکه ابتدای زمانی داردکه فیضان ازاواست. باری خالق بود نه ازواسطه، حرکت و زمان را بدو راه نیست.»[2]

۳) ودرص ۴۱۵ ازمأخذ مزبوردرپاورقی چنین نقل شده است: «ببایددانست که ایزد عزوعلا درهیچ غرض نبودکه ازعجزونقصان صاحب غرض باشد».

۱. رسالة فی شرح ما اشکل... ص ۶.

۲. ترجمهٔ خطبهٔ ابن‌سینا.

۴) درهمین صفحه نقل شده است (در حال مناجات با خدا): «مردم را زبان گویا دادی که اگرپاکیزه گرداند به‌علم حق وعمل خیر، مانند ملائکه گردد وثواب عظیم یابد». درپایان این سخنان چنین نیایش می کند: «آفریدگارا، ما ترا جوئیم وترا پرستیم وازتوخواهیم، توکلی برتو کنیم که آغازهمه چیزها ازتست‌وبرگشتن همه چیزها به تست».

۵) ظهیرالدین بیهقی چنین می گوید: «عمربن ابراهیم خیامی در کتاب شفاء تألیف(ابن سینا) به‌تأمل‌پرداخته بود، وقتی که به‌فصل واحد وکثیردراین کتاب رسید، خلالی که دندانش را با آن پاك می کرد، میان دوورق گذاشت وگفت: ازمردم آگاه کسانی رادعوت کنیدتامن‌وصیت کنم، پس‌برخاست ونمازخواند ونخوردونیاشامید، وقتی که نمازعشاء را خواند به‌سجده رفت ودرحال سجده چنین نیایش می کرد: «اَللّٰهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّی عَرَفْتُكَ عَلَىٰ مَبْلَغِ إِمْكَانِی فَاغْفِرْلِی فَإِنَّ مَعْرِفَتِی إِيَّاكَ وَسِيلَتِی إِلَيْكَ[۱]» (خداوندا، تومی‌دانی که من ترا به مقدار توانائی‌ام شناختم، مغفرتت‌را نصیبم فرما، زیرا معرفتم دربارهٔ تووسیله من به‌سوی تست.)

آیا آن دیدگاههای فلسفی وجلوه‌های معتقدات معنوی الهی‌عمربن‌ابراهیم خیامی را می‌توان به‌وسیله چند رباعی پوچ با محتوای پوچ گرائی و لذت‌پرستی و محدودیت معرفت بشری که بدونسبت داده شده است دورانداخت؟ ویا مانند برخی ازنویسندگان مبتلابه حساسیت بیمارگونه، طوری آن‌دیدگاهها وجلوه‌ها راتفسیرکرد که عمربن ابراهیم خیامی را فریب دهندهٔ انسانها وحتی گول زنندهٔ خویشتن و یا یك انسان چند شخصیتی ونامتعادل معرفی کنیم؟

از چه ای کل با کلان آمیختی
تو مگر از شیشه روغن ریختی

۱. نزهة الارواح و روضة الافراح فی‌تواریخ الحکماء المتقدمین و المتأخرین، تألیف شمس‌الدین بن محمدبن شهرزوری (نقل ازمقاله والنتین ژوکوفسکی درترجمهٔ حال عمرخیامی).

از قیاسش خنده آمد خلق را
کاوچو خود پنداشت صاحب دلق را

ما درمباحث گذشته عین عبارات عمربن ابراهیم خیامی را ازمآخذ معتبر که همه صاحبنظران آنها را به‌خیامی نسبت داده‌اند، نقل کردیم‌ودر آن عبارات‌عالی‌ترین مسائل فلسفی را دراصول ومبادی هستی والهیات وتکلیف و نبوت مشاهده کردیم. اگربخواهیم درتفسیر شخصیت خیامی با دید علمی حرکت کنیم، چه باید بگوئیم؟ اگربگوئیم:همه آن مآخذ دروغ است‌ومحصول تفکرات خیامی نیست‌دراینصورت تاریخ معرفت بشری را به‌جهت بازی گرفتن ناقلان‌معتبر آن، به‌بازی گرفته‌ایم. واگر بگوئیم: دیدگاههای فلسفی مزبور محصول فکرخیامی بوده، ولی مقصودش فریب دادن مردم بوده است، زیرا معتقدات اصلی اوهمان است که درر‌باعیات‌منعکس‌نموده است، قطعاً همهٔ متفکران تاریخ بشری را با این منطق پوچ می‌توان به‌فریبکاری و دغل بازی، متهم ساخت. وگمان نمی‌رود که چنین نظریهٔ سخیف را جز کسی که‌خود درصدد فریب دادن خویش ودیگران برمی آید، اظهارنماید. با اینکه‌نسبت‌رباعیات پوچ گرایی ولذت پرستی وبه‌شوخی گرفتن مبادی هستی وقوانین جدی آن به‌عمربن ابراهیم خیامی خیلی مشکوک‌تراز‌نسبت آثارفلسفی خیامی به‌اومی باشد. پس ازاین مقدمه، درعبارات بعضی از نویسندگان که‌درحقیقت مطابق اصل «بازیگری‌وتماشاگری بررسی کننده شخصیت» ضمن‌تفسیرشخصیت‌خیامی، خود را تفسیرنموده‌است، دقت لازم وکافی بفرمائید:

«اکنون برای اینکه طرزفکروفلسفهٔ‌گویندهٔ رباعیات را پیدا بکنیم وبشناسیم، ناگزیریم که افکاروفلسفه اورا چنانکه ازرباعیاتش مستفاد می‌شود، بیاوریم، زیرا جز این وسیلهٔ دیگری دردسترس ما نیست وزندگی داخلی وخارجی‌او،اشخاصی که با آنها رابطه داشته، محیط‌وطرززندگی، تأثیرموروثی، فلسفه‌ای که تعقیب‌می کرده‌و

تربیت علمی وفلسفی او به‌ما مجهول است. اگرچه یك مشت آثارعلمی، فلسفی و ادبی ازخیام بیادگارمانده، ولی هیچکدام از آنها نمی‌تواند ما رادراین کاوش راهنمائی بکند. چون تنها رباعیات، افکارنهانی وخفایای قلب خیام‌را ظاهرمی‌سازد، درصورتیکه کتابهایی که به‌مقتضای وقت ومحیط یا بدستوردیگران نوشته، حتی بوی تملق وتظاهر از آنها استشمام می‌شود، کاملاً فلسفه اورا آشکارنمی کند»[۱].

پیش‌ازبیان نکات ضعف درعبارات نویسنده این نکته را متذکرمی‌شویم که نویسنده با عبارت فوق که می‌گوید: «کتابهائی که بمقتضای وقت و محیط یا بدستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق و تظاهراز آنها استشمام می‌شود» همه آن تعظیمها را مانند کلمهٔ«امام» و«حجة‌الحق علی الخلق» که به‌یك پوچ گرای لذت‌باز گفته نمی‌شود، درحالیکه آن دو کلمه با فراوانی بسیارحتی ازدانشمندانی مانند زمخشری‌و امثال اونقل‌شده، تکذیب نموده یا در آن دوران‌و پس از آن، یك‌فردهشیار پیدانشده‌است که‌دغل کاریها وتملق بازیهای‌خیامی را بفهمد تااینکه‌نویسنده محترم پس‌ازقرنها بـا حساسیت منفی شدیدی که به‌فلسفهٔ الهیات وهستی‌شناسی ومذهب واخلاق وهرگونه معنویات داشته‌است، متوجه می گردد! آنچه که به‌نظرمی‌رسد، اینگونه‌نویسندگان‌با ابراز حساسیت‌بیمارگونه‌به‌همهٔ معنویات‌بشری، ازهستی شناسی گرفته تاتحول‌اخلاقی وتکامل‌علوی، کفارهٔ جرم‌نابخشودنی پایمال‌ساختن ارزشهای تفکری‌هزاران‌فارابی‌ها، ابن سیناها، ابوریحان بیرونی‌ها، ابن رشدها، ابن خلدونها، جلال‌الدین مولوی‌هاو صدرالمتألهین‌ها ومیرداماد‌هادرمشرق ودکارت‌ها وکانت‌ها وپاسکال‌ها ووایتهدهادر مغرب زمین، را می‌پردازند.

مطالب زیررا برای دریافت نکات ضعف درجملات فوق درنظربگیریم:

۱) می‌گوید: «ناگزیریم که افکاروفلسفه اورا چنانکه ازربـاعیاتش مستفاد می‌شود، بیاوریم، زیرا جزاین وسیله دیگری دردسترس مانیست.» اولاً نویسنده‌هیچ

---

۱. ترانه‌های خیام، صادق هدایت (چاپ ششم، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۶).

توجه نداشته است که اگر ما ناگزیر باشیم که افکار و فلسفه خیامی را از رباعیاتش استفاده کنیم به‌نفی فلسفه خواهیم رسید، نه یك فلسفهٔ خاصی که به‌نام عمربن‌ابراهیم خیامی قابل ثبت باشد. زیرا سوفسطائیان و پوچ گرایان هیچ مبنایی را برای هستی‌شناسی قانونی نمی‌پذیرند و با اینحال کدامین فلسفه را می‌توان از آنان که اولین شرطش تفسیر جهان هستی با اصول و مفاهیم کلی است، توقع داشت؟ و اگر مقصود نویسنده اینست که فلسفهٔ خیامی را از آن گروه از رباعیاتش استفاده کنیم که لذت‌گرایی و بیخیالی را دربارهٔ حیات و کل هستی توصیه می کند، نام این طرز تفکر را فلسفه نامیدن مانند نوع بالا قطعاً ناشی از بی اطلاعی از تعریف فلسفه است که قدیم و جدید و شرق و غرب آنرا به‌طور اجمال پذیرفته‌اند، وانگهی اگر لذت گرایی را به‌عنوان هدف زندگی از رباعیات استنباط کنیم، تازه خیامی را جیره‌خوار و پیرو محض چارواك هند و اپیکور و اپیکوریان معرفی کرده‌ایم که آنچه در آن مشرب دیده نمی شود خود فلسفه است.[1] و بدین جهت غلط است که ما ایرانیان چنین تلقی کنیم که فیلسوف بزرگ ما عمربن ابراهیم خیامی توصیه فرموده است که تا بتوانید لذت ببرید، شراب بخورید و خودرا بهروسیله که ممکن است تخدیر کنید تا مسئله‌ای در عالم هستی برای شما مطرح نشود.

۲) نویسنده چند سطر بعد، ناگهان به‌یادش می‌افتد که با منحصر ساختن مآخذ تفکرات فلسفی خیامی به‌رباعیات، تکلیف کتابهای فلسفی خیامی چه می‌شود؟ لذا فوراً می گوید: «اگرچه یك مشت آثار علمی، فلسفی و ادبی از خیام به‌یادگار مانده، ولی هیچکدام از آنها نمی‌تواند ما را در این کاوش راهنمایی بکند، چون تنها رباعیات

۱. رباعیات خیامی برای ما فلسفه نیاورده است، تا بگوئیم: لذت پرستی خیامی فلسفه‌ای است مانند فلسفهٔ اپیکور، زیرا لذت در فلسفهٔ اپیکور شامل لذائذ معنوی و روحی نیز می باشد. لذا در آن صورت وضع معرفتی خیامی با نظر به‌رباعیات وی پست تر از فلسفه لذت گرایی اپیکور خواهد بود.

افکارنهانی وخفایای قلب خیام را ظاهر می‌سازد، درصورتیکه کتابهائی که به‌مقتضای وقت ومحیط یا به‌دستوردیگران نوشته، حتی بوی تملق وتظاهرازآنها استشمام‌می‌شود کاملاً فلسفه اورا آشکار نمـی‌کند». اولاً نویسنده در آغازعباراتی که از وی نقل کردیم، صریحاً گفته بود: «جزرباعیات وسیلهٔ دیگری برای شناخت‌فلسفه خیام‌در دسترس ما نیست» پس‌ازچند سطراین مطلب را نقض کرده به‌یاد آثارعلمی وفلسفی خیام افتاده با تعبیراهانت آمیز«اگرچه یك مشت آثارعلمی فلسفی وادبی ازخیام بـه یادگارمانده» قضیه‌را مشوش می کند ومی گوید:«آن کتابها را به‌مقتضای وقت‌ومحیط یا به‌دستوردیگران نوشته، حتی بوی تملق‌ازآنها استشمام می‌شود». اولاً این‌نویسنده نه دراواخر همین کتاب، بلکه درصفحه رویاروی همین صفحه(۲۷)می گوید:«واضح است فیلسوفی مانند خیام که فکرآزاد وخرده بینی داشته، نمی‌توانسته کورکورانه زیربار احکام تعبدی، جعلی، جبری وبی‌منطق فقهای زمان خودش برود» آیا این دو جمله :۱) «خیام‌کتابها را بمقتضای وقت ومحیط یابدستوردیگران نوشته حتی بوی تملق ازآنها استشمام می‌شود » ۲۰) «خیام فکرآزاد داشته است » بایکدیگرتناقض ندارند؟

۳)نویسنده‌تفاوت‌فلسفهٔ لاادری به‌عنوان یك فلسفه ومجهول بودن فلسفه‌خود خیامی را درك نکرده است. بـه‌این دوجمله دقت کنید: یك: «حال ببینیم درمقابـل نفی وانکارمسخره آلودی که ازعقائد فقها وعلماءِ می کند، خودش نیزراه حلی‌برای مسائل ماوراءِ طبیعی پیدا کرده؟ درنتیجه مشاهدات و تحقیقات خودش، خیام به‌این مطلب برمی‌خورد که فهم بشرمحدود است. ازکجا می آئیم به‌کجا مـی‌رویم؟کسی نمی‌داند و آنهائی که صورت حق به‌جانب به‌خود می گیرند و دراطراف این قضایـا بحث می‌نمایند، جزیاوه‌سرائی نمی کنند خودشان ودیگران راگول مـی‌زنند، هیچ کس به‌اسرار ازل‌پی نبرده ونخواهد برد.»[1] این مطلب که نویسنده ازخیامی‌استنباط

۱. ترانه‌های خیام ،ص ۳۰ و ۳۱.

کرده است با نظربه گروهی از رباعیات وی کاملاً صحیح است. از آنجمله می گوید:

آنانکه محیط فضل و آداب شدند
در جمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریك نبردند به روز
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

ولی معنای این گونه تفکر اینست که این شخص نتوانسته است دربارهٔ‌هستی-شناسی به‌جائی برسد. این جهل وسط راه است که بعضی از شخصیتها پس‌از به دست آوردن مقداری اندوخته‌های علمی ومقداری تفکر ابتدائی به‌آن می‌رسند، نه آن حیرت والا و نه فلسفه سیستماتیك. با نظربه‌این مطالب نباید به خیامی فیلسوف‌و حکیم گفت تا رباعیاتش به‌جهت استناد به وی قابل بحث وتحلیل باشد، چنانکه حتماً پیش‌ازخیامی وپس‌ازخیامی‌هم اشخاصی‌بودندکه رباعیات یا اشعاری‌سروده‌اند که معانی آنهاشبیه به‌معانی رباعیات خیامی بوده است، ولی مورد توجه قرارنگرفته است. زیرا تمجید وتعظیمی‌مانند«امام»،«حجة‌الحق‌علی‌الخاق»،«سید حکماء‌المشرق والمغرب» نداشته‌اند واین قضیه واقعاً جای شگفت است. زیرا آنچه‌که موجب‌شده است رباعیات خیامی مورد توجه صاحبنظران قراربگیرد، همان جنبهٔ فلسفه و علم اوبوده‌است که خود مخالف‌محتویات رباعیات پوچ گرایی ولذت بازی اومی‌باشد.
دو: نویسنده می گوید: «وزندگی داخلی وخارجی او، اشخاصی که باآنها رابطه داشته، محیط وطرززندگی،تأثیرموروثی، فلسفه‌ای که تعقیب می کرده وتربیت‌علمی وفلسفی اوبه‌ما مجهول است.»[1] معلوم می‌شود نویسنده‌مانند دیگراشخاص نتوانسته

۱. پیشین، ص۲۶.

است از رباعیات خیامی فلسفه‌ای را که‌وی تعقیب می کرده به طور قطع بفهمد، بنابراین، چگونه یك تحلیل گرعلمی می‌تواند بگوید: فلسفه خیامی پوچ گرائی ولادری محض است.

از این نویسنده چند عبارت دیگررا دربارهٔ خیامی که واقعاً ازنظرداوری در-بارهٔ معرفت بشری فوق‌العاده شگفت‌انگیزاست، مطرح می کنیم و مورد تحلیل‌قرار می‌دهیم : نویسنده می گوید :

«خیام فیلسوف، فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد، چون این ترانه‌های درظاهر کوچك ولی پرمغزتمام مسایل مهم‌وتاریك فلسفی‌راکه‌در ادوارمختلف انسان راسرگردان کرده‌وافکاری‌راکه جبراً به‌اوتحمیل شده و اسراری راکه برایش لاینحل‌مانده مطرح‌می کند. خیام ترجمان این شکنجه‌های‌روحی‌شده: فریادهای اوانعکاس دردها، اضطرابها، ترسها، امیدها ویأسهای میلیونها نسل بشر است‌که پی‌درپی فکر آنها را عذاب داده است. خیام سعی می کند درترانه‌های خودش با زبان وسبك غریبی همه این مشکلات، معماها و مجهولات را آشکارا و بی‌پرده حل بکند. اوزیرخنده‌های عصبانی ورعشه‌آور، مسائل دینی وفلسفی رابیان می کند. بعد راه حل محسوس وعقلی برایش می‌جوید. به‌طورمختصر، ترانه‌های خیام آیینه‌ایست که هرکس ولوبی‌قید ولاابالی هم‌باشد یك تکه ازافکار، یك‌قسمت ازیأسهای خود را درآن می‌بیند وتکان می‌خورد. ازاین رباعیات یك مذهب فلسفی مستفاد می‌شودکه امروزطرف‌توجه علمای طبیعی است وشراب گس وتلخ مزهٔخیام هرچه کهنه‌ترمی‌شود برگیرندگیش می‌افزاید».[۱] عبارات فوق‌را می‌توان به مسائل زیرتحلیل نمود:

۱) می گوید: «فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را ازدست نخواهد داد»قطعاً مقصود نویسنده ازفلسفهٔ خیام محتویات رباعیات اومی‌باشد. آیارباعیات مربوطه برای بشرفلسفه‌ای را مطرح کرده است یا فلسفه را ازدست اوگرفته است و به‌لذت-

۱. ترانه های، خیام ص۲۵.

گرائی وپوچ بینی تحریکش کرده است ودر آن موقع که هشیاریها موجب طرح مسائل گشته است، توصیه به‌تخدیر نموده است؟ ازامثال این نویسنده باید باکمال صراحت پرسید کدامین رباعی خیام با منطق عقل، حتی ناچیزترین مسئلهٔ فلسفی را حل نموده است؟ این نویسنده تعداد ۱۴۳ رباعی ازخیام ثبت نموده وآنها را بدین نحوارزیابی کرده است: «دراین کتاب ترانه‌های خیام مطابق سبك وافکارفلسفی مرتب شده ورباعیاتی که به‌نظرمشکوك می آمده جلو آنها یك ستاره گذاشته‌شده‌این رباعیات برفرض هم ازخود خیام نباشد، ازپیروان خیلی زبردست اوخواهد بود که مستقیماً ازفکرفیلسوف وشاعربزرگ الهام گرفته‌اند.»[1]

شما اگردراین رباعیات دقت کنید، جزخودرا دور کردن ازشناخت عمربن ابراهیم خیامی چه درقلمروعلم وچه درقلمروفلسفه چیزی نخواهید دید.اصلاً چطور امکان دارد یك‌مسئله فلسفی دریك رباعی حل شود با اینکه مسائل فلسفی بایکدیگر مربوط‌می‌باشد. آیا حرکت جوهریه راکه‌دارای ده‌هامسائل بغرنج‌وچند بعدی‌است، می‌توان دردویا سه وبالاخره درچند رباعی محدود حل وفصل کرد؟ آیا اصلاً در رباعیات منسوب به خیامی بحثی درباره رابطه متغیرها وثابتها درعرصه هستی به میان آمده ومعمای ریشه‌داراین مسئله حل‌وفصل شده است؟ آیا رباعیات‌تفسیرمعنای قانون درطبیعت رابه‌عهده گرفته است؟ آیارباعیات رابطهٔ ادراك کننده و ادراك‌شونده را برای ما توضیح داده است؟ آیا رباعیات بحث زمان وحرکت وارتباط آن‌دورا دردوقطب ذاتی وبرون ذاتی مطرح وآنرا روشن ساخته است؟ وصدها مانند این مسائل علمی وفلسفی که حتی یکی ازآنها را رباعیات برای ما حل نکرده است، با اینحال نویسنده باکمال آسودگی خاطروبدون احساس مسئولیت وجدانی انسانی باکمال صراحت می‌گوید: «فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد. چون این ترانه‌های درظاهر کوچك، ولی پرمغزتمام مسائل‌مهم وتاریك فلسفی را که دراداورامختلف،انسان را سرگردان کرده‌وافکاری‌راکه‌جبراً به اوتحمیل‌شده‌و

۱. ترانه‌های خیام ص ۶۴.

اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می کند.،. او زیر خنده های عصبانی و رعشه‌آور، مسائل دینی و فلسفی را بیان می کند، بعد راه حل محسوس وعقلی برایش می جوید»[۱]

اینکه نویسنده می گوید: «فلسفهٔ خیام هیچوقت تازگی خود را ازدست نخواهد داد» اگر مقصودش از فلسفهٔ خیام محتویات رباعیات پوچ گرایی و لذت بازی بوده باشد، حتماً صحیح است. زیرا درهمهٔ دورانها انسانهای بسیارفراوانی زندگی می‌کنند که به‌فرار از حل مشکلات علاقه‌مندند. همواره درپی لذت یابی بوده و دنبال تخدیر برای وصول به ناهشیاری می گردند وچون ممکن است ازدرون آنان ندائی و نغمه‌ای سر بکشد و بگوید: « حداقل احتمال بده که پشت پرده این حرکات و نمودها آهنگی جدی درحال نواخته شدن است» لذا فوراً دست به‌رباعیات خیام مخصوصاً رباعیاتی که نویسنده انتخاب کرده است، برده و به‌خود تسلیت و دلداری می‌دهند. شگفت آورترین قضیه درباره تکیه به‌شخصیت خیامی و به‌اصطلاح نویسنده «خیام» اینست که اعتبار علمی و فلسفی برای عمر بن ابراهیم خیامی از آثار علمی و فلسفی او گرفته شده بدینوسیله رباعیات وی را اعتبار علمی و فلسفی می بخشند و آنگاه بوسیله همان رباعیات آثار فلسفی و علمی و مذهبی خیامی را بکلی ازارزش ساقط می‌نمایند.

اینکه نویسنده می گوید: «تمام مسائل مهم وتاریك فلسفی را که درادوار مختلف انسان راسر گردان کرده وافکاری را که جبراً به او تحمیل‌شده واسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می کند» همانطور که دربالا اشاره کردیم، توقع حل مسائل فلسفی ومذهبی ازرباعیات منسوب به‌خیامی، توقع حل آن مسائل است ازمضامین رباعیاتی که ازطرح آنها شانه خالی می کند و به‌عبارت دیگرازفلسفه فرارمی کند. از همه شگفت‌آورتر عبارات بعدی نویسنده است که با این جمله «بعد راه‌حل محسوس وعقلی برایش می‌جوید» به‌پایان می رساند.

۱. ترانه‌های خیام، ص۲۵.

ایکاش، نویسنده به‌جای این همه حماسه‌ها وهنرنمائی درزیررو کردن حقایق وعبارت پردازیها یك مسئلهٔ فلسفی مثلاً رابطهٔ ثابت (قانون) با متغیر(موجودات‌در حال حرکت) را با یکی از آن رباعیات حل وفصل می‌کرد و نیازی به‌آنهمه تلاش فکری وقلمی که به‌دلیل علمی ومنطقی تکیه نمی‌کند نداشت.

## مقدمه‌ای بر تحلیل وارزیابی فلسفی وعلمی رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی

عمربن ابراهیم خیامی یا چنانکه نام مشهورومتداول او است «عمرخیام» هر کسی بوده ودرهرگونه شرائط شخصی ومحیطی واجتماعی دراین دنیا زیسته‌است، بالاخره اوهم مانند یکی ازافراد بشری با خصائص حیات طبیعی ومغزی و روانی مشخص طومارزندگی‌خودرا ترسیم نموده‌ورفته‌است. لذا تحقیقات محققان‌ارجمند هیچ کاری نمی‌تواند برای تغییردادن شخصیت آن رهگذر گذرگاه حیات که قرنها است چشم از این خاکدان پوشیده ودرزیرخاك آرمیده است، انجام بدهد. بهمین جهت است که باید گفت: همه تحقیقاتی که درپیرامون این شخصیت انجام می گیرد، مانند دیگرشخصیتهای‌چشمگیر که‌عده‌ای‌ازمردم‌ومتفکران را به‌خود جلب نموده‌اند، پیرامون هدفهای زیرصورت می گیرد:

هدف یکم: به‌دست آوردن شناخت عتیقه‌ای آن شخصیت که متأسفانه‌محققانی قابل توجه چه درشرق وچه درغرب با این هدف حرکت کرده‌اند. مقصود ما از شناخت عتیقه‌ای‌همان است که باستانشناس ازبررسیهای خوددربارهٔ یك‌موجودعتیقه انجام می‌دهد. جنس ونوع وشکل وسایر مختصات آن موجود را درمدتی لازم تعیین نموده آنگاه مطابق نتایجی که به‌آنها دست یافته است، آن عتیقه را درجایی

از موزه که ازدیدگاه عتیقه‌شناسی آن محقق جالب است قرارمی‌دهـد وهیچ نظری به‌منطق وجودی آن، مفیدیت آن درزمان تحقیق، وامکان الگوقراردادن آن‌درزندگی فعلی ندارد. شخصیتهای بسیاربزرگی چه درقلمروفلسفه وعلم‌وچه‌درقلمرومـذهب و ادب وعرفان دورانهای گذشته ازاین دیدگاه موردتحقیق وبررسی قـرارگرفته و در قفسه‌های کتابخانه‌ها برای ابدغنوده‌اند.چنانکه اجسام آنان درزیرخاکهای تیره‌برای همیشه آرمیده‌اند. ناگفته نماند که تعبیرشناخت عتیقه‌ای برای تحقیرانواع تحقیقات درپیرامون شخصیتها «آنچنانکه بوده‌اند» نیست، بلکه منظوراصلی ما اینست که ما نباید شخصیتها را مانندکاسه‌ها وکوزه‌های سفالین باستانی مورد شناخت قـرارداده وآنها را با شماره‌های مخصوص‌درموزه‌هائی به‌نام کتابخانه، بخوابانیم، بلکه اگـر تحقیقات و بررسیها در بارهٔ شخصیتهای بزرگ، علمی وکـامل بوده باشد، بـرای شناختهای زنده ومفید برای حال وآینده، بعنوان یك امرضروری باید قلمداد شود، مقصود ما بسنده‌کردن به‌این نوع شناخت است که نتواند مولد شناختهای ضروری ومفید باشد.

هدف دوم: تحقیقات توصیفی محض بدون عنوان باستانی بـودن شخصیت به این معنی که شخص محقق کاری باانقراض دوران شخصیت مورد تحقیق خـود ندارد ونمی‌خواهد نتیجه تحقیق خود را پس‌از بـه‌دست آوردن شناسائیهای مطلوب مانند یك موجود عتیقه تمیزوپاك نموده درجای مناسب ازموزه قراربدهد، بلکه‌مورد تحقیق خود را بعنوان یك انسان رشد یافته دریکی ازقلمروهای مطلوب بشری‌معرفی می‌نماید. تفاوت این هدف‌گیری با هدف‌گیری اول درهمین نکته است که درهدف‌گیری اول باعنوان باستانی بودن مورد تحقیق‌که نشان عتیقه‌ای را به‌آن‌می‌چسباندو با این برچسب تماشاگران ومطالعه‌کنندگان درباره آن شخصیت را توجیه می‌نماید که با یك موجود عتیقه رویاروگشته‌اند. درصورتیکه در هدف‌گیری دوم این توجیه وجود ندارد.

**هدف سوم: تحقیق وبررسی درپیرامون شخصیت چه ازبعد توصیفی وچه‌از**

بعد تحلیلی و پیدا کردن ریشه‌های عواملی که در شخصیت موردتحقیق تبلور یافته‌اند، برای پیدا کردن واقعیتهائی در آن‌شخصیت است که بتوانندمعیارها و الگوهائی برای حیات مادی ومعنوی بشری بوده باشند. همهٔ محققانی که‌در کارهای تحقیقی خود احساس مسئولیت و مدیون بودن در برابر بشریت دارند، این هدف سوم را تعقیب می‌نمایند ، یا بعبارتی عمومی‌تر : محققان متعهد و مسئول در برابربشریت بدون اینکه ارزش ومفیدیت دو هدف‌گیری اول و دوم را نادیده بگیرند، مبنای کارخود را برهدف سوم قرارمی‌دهند وشناخت مولد رشدوکمال اجتماعی راتعقیب می‌نمایند.

ارزش این هدف‌گیری بسیاربالااست، زیرا جنبهٔ تربیتی انسانی دارد که‌بدون آن حقیقتی بنام رشد و کمال برای بشریت قابل قبول نخواهد بود. این هدف‌گیری درعین حال که بسیارباارزش وبااهمیت است، فوق‌العاده حساس بوده وانسان‌محقق را همواره در معرض این خطر قرار می‌دهدکه شخصیت ساخته شده و محصول تصورات و آرمانهای خود را به جای شخصیت « آنچنانکه هست » به افکارعرضه نماید.

باری دراین کتاب درمباحث مربوط به‌رباعیات دونوع از گوینده رباعیات‌نام می‌بریم: ۱) خیامی یا عمربن ابراهیم خیامی. ۲) گویندهٔ رباعیات.

بجز درحدود ۱۰ رباعی همه رباعیات منسوب به‌خیامی است لذااگر درموردی، خیامی یا عمربن ابراهیم خیامی گفته، بازمقصودگویندهٔ رباعیات است.

دربارهٔ رباعیات منسوب به‌عمربن ابراهیم خیامی، تحقیقات و ارزیابیهای متنوعی انجام‌گرفته است‌که برای‌روشن شدن چهرهٔ ادبی خیامی و گاهی‌برای‌نشان دادن تفکرات فلسفی‌به‌میان کشیده می‌شوند. مسلم است که‌دراینگونه‌مباحث‌حساس. افراط وتفریط درارزیابی وگزینشها به فراوانی صورت می گیرد. دربارهٔ رباعیات منسوب به‌خیامی نیزاین افراط وتفریط مشاهده‌می‌شود. با اندك مراجعه به‌مطالبی که

محققان ونویسندگان دربارهٔ رباعیات گفته‌اند، این حقیقت که گفتیم روشن می‌گردد.

درمجرای داوریهایی که درطول قرون واعصار تاروزگارما دررباعیات صورت گرفته است، شخصیت عمربن ابراهیم خیامی از کفر مطلق تا عرفان والای ملکوتی درنوسان است. بهرحال دربارهٔ این شخصیت، سخن خیلی فراوان گفته شده است. و این سخن فراوان مربوط به‌چند قطعه رباعی است که به اونسبت داده شده است، بااین معنی که اکثر آنهمه تحقیقات و سخن‌پردازیها مربوط به‌این است که فیلسوف و حکیم ودانشمندی بزرگ که به عمربن ابراهیم خیامی مشهوراست، رباعیاتی گفته است که با فلسفه وحکمت ودانشی که ازوی دیده می‌شود، سازگار نمی‌باشد! و در نتیجه‌عمربن ابراهیم بشکل یك‌شخصیت پیچیده‌در آمده‌است که‌می‌تواندسخنان‌ونظریات فراوانی را به‌وجود بیاورد.

در جمع آوری وتحقیق وتصفیه رباعیات منسوب به‌عمربن ابراهیم خیامی کوششهای فراوانی درشرق وغرب صورت گرفته است. تعداد رباعیات ازده قطعه (درتحقیق فاضل محترم آقای محمدمهدی فولادوند) گرفته‌تاهزارودویست، وهزار و پانصد درنوسان است. بانظربه‌طرز تفکر خیامی‌در رباعیاتی که با ابراز اطمینان‌به‌وی نسبت داده شده است، درحدود ۱۵۰ یا۱۵۵ رباعی ازدیگررباعیات به‌تفکرات وی نزدیکتراست. فاضل‌محترم آقای محمد مهدی فولادوند ۱۵۵ قطعه رباعی دربخش اول به‌عنوان «رباعیات کم‌وبیش‌خیام‌وار» آورده‌اند و۹۵ قطعه دربخش‌دوم آورده‌اند ومی گویند «در۹۵ رباعی که نگارنده دربخش دوم کتاب خودگرد آورده‌ام طبعاً عده‌ای متعلق است به‌مکتب خیام ویکی دورباعی نیزشاید اصلاً قبل از عصرخیام گفته شده باشد. به‌همین دلیل است که بنده مشخصاً میل‌دارم‌این رباعیات‌رارباعیات متفرقه یا مشکوك نام‌گذارم»[۱].

تحقیقات فروغی ودکترقاسم غنی مخصوصاً با توجه به‌متانت‌روش‌شناخت

۱. خیام شناسی، مطالب ومآخذ جدید دربارهٔ خیام، محمد مهدی فولادوند، ص۲۶و۲۷.

شخصیتهای چشمگیر نیز، قابل دقت وبررسی می‌باشد. این دومحقق تعداد رباعیات منسوب به خیامـی را پس‌ازتحقیقات مفید در مقدمهٔ کتاب رباعیات حکیم عمرخیام نیشابوری ازص ۱ تا ص ۶۸، تعداد ۱۷۸ ذکر کرده‌اند. درکتاب رباعیات‌عمرخیام که زیرنظریوگنی برتلس جمع آوری شده است تعداد ۲۹۳ رباعی ثبت‌شده است. درکتاب نزهة‌المجالس‌بنا به نقل فروغی و دکترقاسم غنی سی‌وسه رباعی بـه‌خیامی نسبت داده شده است. بهرحال،اتفاق کلمه‌ای برتعداد حقیقی رباعیات خیامی وجود ندارد‌وبا توجه به‌عواملی متعددکه محققان دراین‌موضوع می گویند، اتفاق‌نظرمزبور غیرممکن به‌نظرمی‌رسد. به‌هرحال تحقیق درتعداد رباعیات ازدایرهٔ مباحث ما دراین کتاب بیرون است. هدف‌ما دراین کتاب، بررسی مضامین رباعیات منسوب‌به‌خیامی ازدیدگاه فلسفی وعلمی‌ورابطه آنها با شخصیت عالم وفیلسوف خیامی است.برای بررسی وتحقیق دربارهٔ شمارهٔ رباعیات وآن رباعیاتی که مطمئناً ازعمربـن ابراهیم خیامی وآن دسته ازرباعیات که مظنون یا مشکوك است به کتاب خیام شناسی آقای محمد مهدی فولادوندکه تحقیقات عمیق وبسیارخوب درباره رباعیات نموده‌اند، و همچنین به‌کتاب رباعیات حکیم عمرخیام نیشابوری، تألیف محمد علی فروغی و دکتر قاسم غنی مراجعه شود. بطور کلی تعدادی رباعیات با مضامینی که در بحث بعدی خواهیم گفت، به‌خیامی نسبت داده شده وبه‌صورت یك مکتب یا یك رشته تفکرات مربوطه درآمده است، مورد بحث ما دراین کتاب خواهد بود و مـا درحقیقت آن مضامین را مورد تحقیق وبررسی قرارخواهیم داد وسپس رابطهٔ آنها را با شخصیت فلسفی وعلمی عمربن ابراهیم خیامی درنظرخواهیم گرفت. خواه همهٔ آن رباعیات باآن رشته تفکرات که دربردارد واقعاً ازعمربن ابراهیم خیامـی فیلسوف ودانشمند بوده باشد ویا هیچ یك ازآنها مربوط به‌شخصیت مزبورنبوده باشد و یا تعدادی از آنها ازآن وی بوده باشد.

نظیر این کاری که ما‌می‌خواهیم‌دربارهٔ رباعیات منسوب به‌خیامی انجام‌بدهیم همان است که جلال‌الدین محمد مولوی دربارهٔ سخن سبك وکـودکانه‌ای کـه به

جالینوس نسبت داده شده است، انجام داده است. سخن عامیانه‌ای که به‌جالینوس نسبت داده شده است، اینست که او گفته است: «من آنقدر باین زندگی دنیوی‌عشق وعلاقه دارم که

راضیم از من بمانـد نیم جان که ز . . . استری بینم جهان »

مولوی درانتقاد ازاین سخن می گوید: اگر این سخن عامیانـه را جالینوس گفته است، پاسخ اوچنین است واگرجالینوس آن‌را نگفته است، بلکه‌کسی دیگر گفته است، من پـاسخ آن‌گـوینده را می گویم هـر کس که باشد. ابیات مـربوطه مولوی چنین است:

ایضاً

آنچنانکـه گفت جالینوس راد
از هـوای این جهان و از مراد

راضیم کز من بمانـد نیم جان
کـه ز . . . استری بینم جهان

گویا جالینوس مانند یك پرنده ضعیف :

گربـه مـی‌بیند بگـرد خـود قطـار
مرغش آیس گشته بوده است ازمطار

یـا عدم دیـده است غیر ایـن جهان
در عـدم نـادیـده او حشرعیـان

وضع این جالینوس همان وضع جنین است که کرم الهی با جلوه قانون طبیعی می‌خواهد آن جنین را بیرون بیاورد، آن جنین از بیرون آمدن امتناع می‌ورزد :

چون جنین کش‌می کشد بیرون کرم
می گریزد او سپس سوی شکم
لطف، رویش سوی مصدر می کند
او مفر در پشت مادر می کند

منطق این پس پس رفتن :

که اگر بیرون نهم زین شهر گام
ای عجب دیگر نبینم این مقام

برای چسبیدن به درون شکم مادر راه دیگری هم وجود دارد

یا دری بودی در این شهر وخم
تا نظاره کرد می اندر رحم
یا چو چشم سوزنی را هم بدی
که ز بیرون‌آن رحم دیده شدی
این جنین هم‌غافل است‌از عالمی
همچو جالینوس اونامحرمی

بینوا نمی‌داند که خود آن رحم با تمام موجودیتش جزئی ازعالم بیرونی است که لطف الهی می‌خواهد اورا وارد همین عالم نماید.

او نداند کان رطوباتی که هست
آن مدد از عالم بیرونی است
آنچنانکه چار عنصر در جهان
صد مدد دارد ز شهر لامکان
آب و دانه در قفس گر یافته است
آن ز باغ و عرصه‌ای در تافته است
جانهای انبیا بینند باغ
زین قفس در وقت نقلان و فراغ
پس ز جالینوس و عالم فارغند
همچو ماه‌اند و فلکها بازغند
«راضیم کز من بماند نیم جان
که ز . . . استری بینم جهان»

اگراین مطلب را جالینوس نگفته واین یك افترائیست که به وی بسته‌اند

ورز جالینوس این قول افتریست
پس جوابم بهر جالینوس نیست
این‌جواب آنکس آمدکاین بگفت
که نبودستش دلی با نور جفت

گویندهٔ این سخن هر کس که باشد:

مرغ جانش موش شد سوراخ جو
چون شنید از گربگان او عرجوا

زان سبب جانش وطن دید و قرار
اندرین سوراخ دنیا موش‌وار
هم درین سوراخ بنائی گرفت
درخور سوراخ دانائی گرفت
پیشه‌هائی که مراورا در مزید
اندرین سوراخ کارآید گزید
زانکه دل برکند از بیرون شدن
بسته شد راه رهیدن از بدن
عنکبوت ار طبع عنقا داشتی
از لعابی خیمه کی افراشتی

پس برای تحقیق وارزیابی رباعیات نخست یکبار خود رباعیات را با قطع نظراز آنکه گوینده آنها کیست، مورد مطالعه واندیشه قراربدهیم.

این یك امرطبیعی است که معمولاً سخنانی که به شخصیتهای بزرگ نسبت داده می‌شود، پرده‌ای ازعظمت آن شخصیت برروی سخنی که به اونسبت داده‌شده است کشیده می‌شود، یا به عبارت دیگر : عظمت شخصیت آن سخن را امضاء می‌کند وبرای مردم معمولی چنان اهمیت پیدا می کند که جایی برای چون و چرا نمی گذارد. وبالعکس اگر گویندهٔ سخنی با عظمت، ازانواع معرفت اطلاعی نداشته باشد مردم‌معمولی وحتی متاسفانه گاهی ارباب معرفت وصاحبنظران‌نیزآن سخن را مورد اهمیت وتوجه قرارنمی‌دهند. درصورتیکه منطق واقع‌یابی چنانکه در سخنان امیرالمؤمنین(ع) آمده است، چنین‌اقتضاء می کند که ما بخود سخن ابرازشده‌توجه کنیم‌نه به‌گوینده‌آن (اُنْظُرْ إِلَىٰ مَاقَالَ لَاإِلَىٰ مَنْ قَالَ) و (يُعْرَفُ ٱلرِّجَالُ بِٱلْحَقِّ وَلَايُعْرَفُ ٱلْحَقُّ بِٱلرِّجَالِ» (....). این اصل مأخوذاز کلام خداوندی در آن آیه مبارکه است

که می‌فرماید : فَبَشِّرْ عِبادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (سورهٔ زمر ، آیه ۱۶ و ۱۷ ) ( بشارت بده آن بندگان مرا که سخن می‌شنوند ونیکوترین آن سخن را پیروی می‌نمایند) ولی عملاً مردم تحت تأثیر شخصیتها قرار می گیرند وقدرت تجرید سخن از گوینده‌اش را ندارند. بهرحال، اگر ما بخواهیم ارزیابی صحیحی دربارهٔ رباعیات منسوب به‌عمربن ابراهیم خیامی داشته باشیم، طبق منطق واقع‌یابی، نخست یکبارخود رباعیات را که با کمال فصاحت سروده شده‌اند، با قطع نظر از آنکه گویندهٔ آنها چه کسی یا چه کسانی هستند باید مورد مطالعه واندیشه قرار بدهیم. به‌نظرمی‌رسد اگرخود رباعیات را با قطع نظراز گویندهٔ آنها مورد مطالعه و تفکر قرار بدهیم، نه‌تنها هیچ مسئله‌ای ازمسائل هستی شناسی وحیات وفلسفه آن‌را حل و فصل نمی کند، بلکه باتوجه دادن مطالعه کننده به‌یک عده پدیده‌های محسوس و جریانات مشهود درزندگی وجهان عینی، مسائل را منتفی می‌سازد. و همه‌مامی‌دانیم که منتفی ساختن مسئله غیرازحل آن است. به‌عنوان مثال: اگرفرض کنیم که برای ما این مسئله مطرح است که «عقل انسانی چه مقدار می‌تواند درکشف واقعیات مؤثر باشد؟» ممکن است ما بارویاروئی با چنین‌مسئله‌ای، درصدد شناخت عقل‌وچگونگی ارتباط آن با واقعیات ووسائطی که مابین عقل وآن واقعیات دخالت می کنند و همچنین آزمایشهائی که بتواند صحت وبطلان ارائهٔ‌واقعیات را به وسیلهٔ عقل اثبات، نماید، برآمده وبه‌نتایج منطقی آنها برسیم. در این‌صورت ما درحل مسئلهٔ مزبوره فعالیت نموده وراه منطقی حل آن را پیموده‌ایم. وممکن است ما دربرابراین مسئله بگوئیم: اصلاً عقل وفعالیتهای آن‌خیالاتی بیش‌نیستند، زیراگاهی برخلاف‌تمایلات وهوی وهوسهای ما حکم می کند. وگاهی به‌خطا می‌رود. دراین صورت ما اصل مسئله را منتفی ساخته‌ایم، نه‌اینکه آن‌را حل و فصل نموده‌ایم. می‌توان گفت : آن رباعیات منسوب به‌عمربن ابراهیم خیامی که تکیه‌گاه پوچ گرایان‌ولذت پرستان‌ودم‌گرایان (کسانی که می گویند فقط دم رابایدغنیمت شمرد) وشکاکان قرارگرفته‌است، مسائل مربوط به‌هستی شناسی وحیات وفلسفه آن را نفی می کند نه‌اینکه آنهارا‌حل

وفصل نماید. به‌عنوان مثال رباعی زیررا درنظرمی گیریم تا ببینیم چه مسئله‌ای‌دراین رباعی طرح شده وبا چه پاسخی آن را حل نموده است:

در دائره‌ای کـامدن و رفتن مـاست
آن را نـه بدایت نـه نهایت پیداست
کس می نزند دمی در این‌معنی راست
کـاین آمدن از کجاو رفتن به‌کجاست

در این رباعی این مطالب مطرح شده است:

۱) ما انسانها درجهان هستی به‌وجود می آئیم وسپس می‌رویم؛

۲) برای این دائره‌ای‌که آمدن ورفتن ما در آن انجام می گیرد نه‌آغازی‌دیده می‌شود ونه پایانی.

۳) هیچ کس نیست که واقعیت این آمدن ورفتن راکه «از کجا می‌آییم و به کجامی‌رویم» سخنی راست وصحیح بگوید. این سه مطلب درمنطوق (الفاظ‌عینی) رباعی فوق وجود دارد.

۴) این سئوال بطورجدی مطرح است که از کجا آمده‌ایم وبه کجا می‌رویم، به‌اضافه سئوال سوم که می گوید: «برای چه آمده‌ایم؟» وباید ما انسانها به یك‌پاسخ قانع‌کننده درباره این سئوالات بـرسیم. این مطلب چهارم درمنطوق الفاظ رباعی نیست ولی طرح سئوال ومفهومی ازمصراع سوم می‌توانـد همین مطلب را هم در رباعی اثبات نماید.

اکنون باید ببینیم‌عمربن ابراهیم خیامی‌وبه‌عبارت صحیح‌تر«گوینده[۱] رباعی»

۱. مقصود ازخیامی‌وعمربن ابراهیم خیامی دراین مباحث «گوینده رباعی مورد بحث‌است هرکس که باشد.»

دربارهٔ مطالب مزبور کدامین حقیقت رابرمعرفت ما می‌افزاید؟ آیا خیامی می‌خواهد ما را متوجه این حقیقت بسازدکه موجوداتی به‌نام انسان دراین دنیا زائیده‌می‌شوند وچند صباحی کم وبیش دراین دنیا زندگی می کنند ومی‌روند؟ اینکه نیازی به گفتن وتذکردادن ندارد آن هم ازشخصیتی مانند عمربن ابراهیم که آثارفلسفی و حکمی ازاوبرای مابیادگارمانده است. زیراهرکسی که‌ازاندك‌فعالیت حسی‌ومغزی‌برخوردار باشد این آمدن ورفتن را می‌بیند. آنچه که می‌تواند به‌عنوان مسئله طرح شودوخواه ما آن را طرح کنیم یا نکنیم آن مسئله وجود دارد ، اینست که آیا خود آغاز وجود انسان از عناصر طبیعی و تحول تکاملی آن برای رسیدن به رشد و تکامل مغزی و روانی را می‌توان در این جمله که « در دایره ای کامدن و رفتن ماست » بیان کرد؟ اگرکسی ازجریان به وجود آمدن انسان در این خاکدان وازصدها استعداد که در نهاد او تعبیه می‌شود و امکانات شگفت انگیزی در این زندگانی پیدا می کند چشم بپوشد وفقط این پدیده را ببیند که انسانها زائیده‌می‌شوند وپس‌ازطی سالیان عمر به زیر خاك می‌روند، قدرت اظهار نظر دربارهٔ انسان و جهان را ندارد چه رسد به‌اینکه باکلمات پرطمطراق فیلسوف و دانشمند وحکیم نیز به رخ انسانهاکشیده شود. آیا خیامی می‌خواهد ما را متوجه این واقعیت بسازد که هیچ يك ازافراد انسانی آغازوپایان این دائره یا به‌عبارت صحیح‌تر آغازوپایان‌این‌جهان را نمی‌بینند؟

این مسئله هم به‌قدری روشن است که مانندمسئله اول‌هیچ نیازی‌به‌گفتن‌ندارد. آنچه‌که به عنوان مسئله در این مورد وجود دارد اینست‌که آیا ناپیدا بودن ابتداء وپایان جهان‌می‌تواند اثبات‌کندکه جهان ابتداءوپایانی ندارد؟ اگرگفته شود:«آری، چون ابتداء وانتهاء برای من ناپیدا است ومن آن دورا نمی‌بینم، پس برای جهان ابتداءوانتهائی‌نیست» گویند،هاین‌سخن که‌واقعیت را درمحسوسات ودریافت‌شده‌های عینی محدود می کند، باید اصل مبنای علوم ومعرفت بشری راکه قوانین حاکم‌بر هستی وروابط موجود میان اجزای تشکیل دهنده آن قوانین است، منکرشود، زیرا

هیچ یك از آنها قابل مشاهده ولمس نیست. بنابراین، ازاینکه ما بدایت ونهایتی برای جهان نمی‌بینیم، دلیل آن نیست که جهان از هردوطرف بی‌نهایت است، به‌اضافهٔ دلائل علمی (مانند محدودیت عمرانفجار کهکشانها که کیهان فعلی را به‌وجودآورده است) و آن دلائل عقلی که برتناهی جهان‌هستی وجود دارد واگرکسی ازناپیدابودن بدایت ونهایت جهان بخواهد نامتناهی بودن جهان را نتیجه بگیرد، قطعاً ازفعالیت تجریدی ذهن که می‌تواند تا بینهایت امتداد بسازد استفاده می کند نه ازواقع بینی. قدرت تجرید وسازندگی مغز بشری بدون تکیه‌برواقعیات عینی‌حتی یك‌موجودجزئی مشخص را مانند این قلم که من‌باآن می‌نویسم تا بینهایت بزرگ می کندوتابینهایت برای این قلم جزئی ومشخص که ازنظرعلمی به‌هیچ وجه قابل تکرارنیست، افراد می‌تراشد، بنابراین، با هیچ منطق علمی نمی‌توان از ناپیدا بودن ابتداء وانتهاءبرای جهان، بینهایت بودن آن‌را نتیجه گرفت.

خیامی درمصرع سوم می گوید: «کس می نزند دمی در این معنی راست» دومسئله دراینجا مطرح است:

مسئله یکم) گمان نمی‌رود عمر گویندهٔ رباعی اگرچه نسبتاً طولانی بوده‌است، به‌صد سال رسیده باشد، با این‌حال ما فرض می کنیم عمراین شخصیت ازصدسال هم گذشته، دویست یا سیصد سال‌دراین دنیا عمر کرده است، آیا همهٔ تراوشات‌مغزی انسانها را اعم ازانواع اندیشه‌ها وتعقلها واحساسات ودریافتها وتحقیقات و تجارب که تا دوران خیامی درتاریخ بشری بروز کرده است، می‌توان درسیصدسال‌شناخت ومورد تحقیق قرارداد؟ آیا فقط برای شناخت مکتبهای جهان بینی که درشرق وحتی درجوامعی که خیامی درآنها زیسته است وجود دارد، صدها سال کوشش وصرف زمان لازم نیست؟ پس‌از کجا برای‌خیامی اثبات شدکه «کس می نزنددمی در این معنی راست»؟

بسیارخوب، فرض می کنیم که تا زمان خیامی هیچ کس معنائی‌صحیح درباره

مسئله‌ای که خیامی طرح کرده است، نگفته است، چرا خود خیامی در این مسئله فکر نمی کند؟ آیا او هم از ناتوانان در تفکر، پیروی نموده است؟

مسئله دوم) آیا جریان نظم شگفت انگیز و قانونی بودن همه پدیده‌ها و واقعیات هستی در همه قلمروها باصدائی بلند نمی گوید که

کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی

در توضیح این مسئله که بازی بدین درازی و نظم معنی ندارد، راسل مطلبی جالب گفته است وضمناً مطلبی شبیه «کس می‌نزند دمی در این معنی راست»، بیان داشته است. عبارت راسل چنین است: «ما فی المثل به کرمادرزادی شباهت داریم که درمیان یك عده موزیسین بزرگ شده و ازروی روابطی که بین قطعات موسیقی ونواختن آنها وجود دارد، به‌قواعد مربوطه واقف شده ومی‌تواند نتهای موسیقی را بخواند وارکستری را هدایت کند. حال اگر این کرمادرزاد ازطریق ایماء واشاره بتواند توضیحات دیگران را درك کند، کم کم متوجه می‌شود که نتهای موسیقی و حرکات نوك انگشتان وسایر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود نماینده چیزهائی کاملاً متفاوت ازظواهری هستند که برای اومشهود می باشند ولی ادراك ارزش موسیقی وچگونگی آهنگهای صوتی آن برای اوغیرممکن است. حال دانش ما ازطبیعت هم چیزی شبیه به‌این است. مامی‌توانیم نتهای طبیعت را بخوانیم وبه مشخصات ریاضی آنها پی ببریم، اما استنباط ماازاینکه این نتها نمایندهٔ چه چیزهائی هستند؟ بیشتر از حدود استنباط آن شخص درباره اینکه نتهای موسیقی معرف چیزی بغیر از ظواهر خود می‌باشند، نیست.»[۱] سپس راسل مطلبی شبیه به«کس می‌نزند دمی در این معنی راست» گفته است که بدین قراراست:

۱ و ۲. مفهوم نسبیت انشتین و نتایج فلسفی آن، بقلم برتراند راسل. ترجمهٔ مرتضی طلوعی، ص۲۳۱.

«حتی آن کر مادرزاد ازیك لحاظ هم برمارجحان دارد و آن اینکه مااززندگی درمیان یك عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیزمحرومیم ودرحقیقت همهٔ ما دربارهٔ درك نتهای طبیعت کرهستیم، استادی درکنارمانیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده واقلاً با ایماء واشاره ما را برای ادراك کیفیات ذاتی آنهاراهنمائی کند.»

اگر گویندهٔ رباعی فقط بخواهد دم را غنیمت بشمارد و مانند راسل مبنای حیات را به‌لذت جویی ولذت‌یابی قرار بدهد، صدا وسخن بیدارکننده وتفسیرکنندهٔ حیات هرگز به‌گوش اووامثال راسل نخواهد رسید. وما ازوجدان اینگونه اشخاص می‌خواهیم که باگرفتن گوش خود (برای نشنیدن سخنان هشداردهندهٔ وجدان وپیامبران الهی) به‌دیگران تعیین تکلیف وتوصیه نفرمایند که شما هم نشنوید. گوینده رباعی در مصرع چهارم می‌گوید: «کاین آمدن ازکجا ورفتن به‌کجاست» که با درنظرگرفتن مصراع سوم رباعی، معنی چنین می‌شود که هیچکس دراین جریان «آمدن و رفتن» وتعیین اینکه «ازکجا آمده‌ایم وبه‌کجا می‌رویم» سخن راست نمی‌گوید. آیابشردر درون خود احساس اشتیاق به‌کمال می‌نماید؟ قطعاً آری، زیرا اگرچنین احساسی اصیل وجود نداشت، این‌همه پیشرفت درعلم وادب وهنروصنعت وغیرذلك صورت نمی‌گرفت وآن همه شخصیتهای رشد یافته وکمال یافته که قطعاگوینده رباعی خود را یکی ازآنان می‌داند که با یك حالت اشراف واحاطه برهستی سخن می‌گوید، به‌وجود نمی‌آمدند. آیا این کمال که مورد اشتیاق جدی همهٔ آدمیزادگان است، می‌تواند درآن مزایای ظاهری ومحدود که بشرتاامروزبه‌دست آورده، خلاصه‌شود؟ آیاگوینده رباعی نمطهای آخراشارات راکه معلمش ابن‌سینا نوشته مطالعه نموده است که انسان به‌چه درجه‌ای ازکمال می‌رسد؟

حال بایدگفت: با وجود این واقعیات ومسائل جدی، رباعی مورد بحث چه معرفتی به‌مابخشیده است که نیازی به‌آن واقعیات ومسائل نداشته باشیم؟ ضمناً در تحلیل رباعی ملاحظه شدکه کمترین فعالیت‌مغزی‌مثبت‌درمغز گویندهٔ رباعی در بارهٔ

واقعیات و مسائل فراوانی انجام نگرفته است، بلکه مسئله یا مسائل را با یك «نمی بینم» و «نمی شنوم» منتفی ساخته است. خلاصه همانطور که در عنوان مبحث مطرح کردیم، ما باید رباعیات را یکبار باقطع نظر از اینکه گویندهٔ آنها یك فیلسوف و دانشمند است، یا یك انسان معمولی، مورد مطالعه ودقت قرار بدهیم، آنگاه با اسناد به گویندهٔ آنها نیز بررسی نماییم.

## علت جذابیت رباعیات منسوب به خیامی

در مبحث گذشته تا حدودی روشن شد که اگر رباعیات را از فیلسوف و دانشمند حکیم عمر بن ابراهیم خیامی جدا کنیم و فقط خود آن رباعیات را در نظر بگیریم، هیچ مجهولی را حل نکرده و هیچ علمی بر معرفت بشری نیفزوده است. و اثبات کلی این مسئله در این بخش از کتاب که به ارزیابی و تحقیق در محتویات رباعیات اختصاص دارد روشن خواهد گشت. یعنی در این بخش خواهیم دید که رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی نه تنها یك مجهول را هم حل ننموده است، بلکه کاری که کرده است، بر تشویش و اضطراب مغزهای ضعیف افزوده است. در این مبحث می خواهیم علت یا علل اساسی جالبیت و گیرا بودن رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی را مطرح کنیم. نخست یك مطلب بسیار با اهمیت را که در بخش دیگر کتاب در مباحث مربوط بـه روحیهٔ مذهبی خیامی آورده ایم، در اینجا هم متذکر می شویم و از مطالعه کنندهٔ محترم تقاضا می کنیم این مطلب را با دقتی بیشتر مورد توجه قرار بدهد:

اعتبار و ارزش بزرگ خیامی مستند به آثار فلسفی و علمی او است و بدینوسیله رباعیات وی دارای اعتبار و ارزش شده و مورد توجه مـردم فـراوان مخصوصاً در دورانهای اخیر گشته است. و هنگامی که رباعیات متکی به شخصیت خیامـی را کـه

متکی به‌فلسفه وعلم است، مورد مطالعه و دقت قرار می‌دهیم، به‌جهت دستور به‌پوچ-گرائی وبی‌مبنا بودن هستی وقوانین آن که در آن رباعیات وجود دارد، علم وفلسفه خیامی ازاعتبارو ارزش می‌افتد وبه‌دنبالش شخصیت خیامی نیزسقوط می کند. اینست معنای سطح نگری درارزیابی شخصیتهای چشمگیر وساقط نمودن آنان ازقابلیت راهنمائی ورهبری. حال ببینیم علت ویا عوامل جالب بودن خود رباعیات منسوب به خیامی چیست؟

۱) گوینده رباعیات قیافهٔ احاطه واشراف دربارهٔ مطالبی که ابرازمی کنداز خود نشان می‌دهد. این قیافه درمطالعه کننده وشنونده‌ای کـه اطلاعی ازواقعیات وحقائق مربوط به‌مطالب طرح شده دررباعی ندارد، فوق العاده جاذب ومؤثراست. دررباعی زیردقت فرمائید:

ای آنکه نتیجهٔ چهار و هفتی
وزهفت و چهار دائم اندرتفتی
می‌خور که هزار باربیشت گفتم
باز آمدنت نیست چورفتی رفتی

اگراندك دقتی درمحتوای رباعی مزبورنمائیم، خواهیم دیـد کمترین ارزش علمی وفلسفی دراین محتوی وجود ندارد. موضوع چهارعنصر(آب، آتش، خاك و باد) یا چهار آخشیج (اضداد چهارگانه: صفرا، سوداء، بلغم وخون) امروزه ازمیدان علم خارج گشته است، زیرا هیچ یك ازآنها عنصر به‌معنای علمی آن نیست وهمچنین چهار آخشیج هم ازدیدگاه علم پزشکی مستندی ندارد.

همچنین هفت چه به‌معنای هفت اعضاء ظاهری باشد (سر باگردن، سینه‌و آنچه در آن است، پشت وآلت تناسل، دودست وپای) و یا هفت اعضای درونی (دماغ، دل، جگر، سپرز، شش، زهره‌ومعده) وبنابرتفسیری دیگر: چشم، گوش، زبان، بطن، فرج،

دست و پا، یك مفهوم پیش پا افتاده است مثل اینکه بگوئیم: انسان دو چشم دارد، یك موضوع علمی حل کننده مشکلی نیست. با اینحال ما ازاین بی‌ارزشی قطع نظر می‌کنیم و می‌پردازیم به‌مجموع رباعی، محتوی اینست که‌ای انسان که نتیجه چهار و هفتی معطل مباش، شراب بخور و خودت را تخدیر کن، من بیش از هزار بار به‌تو گفته‌ام: اگر رفتی بار دیگر به‌این زندگانی برنخواهی گشت. از گویندهٔ رباعیات باید پرسید که اینکه به ما بیش از هزار بار توصیه فرمودی که می بخوریم زیرا پس از رفتن از این دنیا برنخواهیم گشت، آیا دلیلی هم دارد یا باید فرمایش جنابعالی را تعبداً بپذیریم که وقتی که از این دنیا رفتیم، برگشت نخواهیم داشت! آیا شما جز اینکه ندیده‌اید، دلیل دیگری هم دارید؟ لطفاً آن دلیل را به‌ما ارائه بدهید. آیا احتمال نمی‌دهید که خود میگساریها است که انسانها را از دریافت واقعیات پشت پرده و برقرار ساختن ارتباط با ابدیت محروم می‌سازد؟ آیا احتمال نمی‌دهید که اگر بشر خود را با میگساریها و دیگر وسائل تخدیر، در ناآگاهیها غوطه‌ور نسازد، در حد قانع کننده‌ای به‌مشکلات خود پیروز می گردد؟

۲) آنچه که در این رباعیات دیده می‌شود، عبارتست از محسوسات ظاهری زندگی و معلومات سطحی که برای اکثریت مردم قابل درك است، مانند گذشت عمر و پژمردن طراوتها و فرو نشستن لذائذ جوانی و زوال نیروها و غیرذلك. ولی چنانکه در بررسی و نقد رباعیات مربوطه خواهیم دید: گوینده این رباعیات با یك چشم به پدیده‌های مزبور نگریسته است، زیرا اگر ژرف‌تر در آن پدیده‌ها می نگریست، به‌همان اندازه که از جهل و تاریکی و زشتی و پژمردن طراوت و از بین رفتن جوانی و وجود غم و اندوه ناله می کند و وجود آنها را دلیل پوچی زندگی تلقی می کند، می‌توانست به حد لازم و کافی علم بشری را هم که با کمال محدودیتش، وی را با طبیعت و همنوعانش در بیشترین تأثیر و تأثر قرار می‌دهد، بر دریاها مسلط می گردد، امروزه فضاها را درمی‌نوردد، منظور نماید، روشناییهای متنوع درونی و برونی را هم ببیند، انبیاء و اولیاء و اوصیا و حکماء را با درونهای روشن و ملکوت هستی را با نمود روشن مورد توجه

قرار بدهد، همینطور زیبائیهای متنوع را که در سطح محسوس طبیعت وانسانها است وزیبائیهای معقول را که درنسبت نمودهای نگارین طبیعت وانسان احساس می‌شود، ببیند. وارزش واقعی جوانی وشادیها ولذائذ گوناگون را هم ببیند واین امورمثبت ومورد علاقه واشتیاق را هم دلیل معنی‌داربودن انسان وجهان تلقی نماید.

۳) دراین رباعیات چنانکه خواهیم دید دستورات وتوصیه‌هائی بـرای ادامهٔ نادانی وفرورفتن دربیخبری داده شده است مثلاً بدین نحوکـه چون اسرار هستی معلوم نخواهدگشت، پس سبوئی‌برداروسراغ کنارچشمه ساری را بگیروضمناً شاهد رعنا را هم فراموش مکن!

دربررسی این‌گونه رباعیات، روحیهٔ ضد علمی و واقع نگری بودن آنها را به‌طورمشروح توضیح خواهیم داد.

پیش‌از آنکه به‌تحلیل رباعیات بپردازیم، یك مثال کاملاً ساده بیان می‌کنیم که درتوضیح بحث ما بسیارمؤثراست‌واین مثال ازاریك نیوتن‌است: «بانوی‌خانه‌داری‌که بازوهای خود را درتوده‌ای متشکل ازدهها هزارحباب صابون فرومی‌بردو به‌جای آنکه باکمال احتیاط ازوارد آوردن هرنوع فشارجزئی‌که موجب برهم‌زدن فشارسطح خارجی آنهاگردد، باکمال شهامت پیراهن شوهرخودرا درمیان آن‌توده حبابها به‌حرکت درمی‌آورد، یك سلسله جنبشهای ناپایداربه‌وجود می‌آورد که‌گرچه هنوزهم درزیرقوانین ریاضی قراردارند، لیکن ریاضیدانی‌که بخواهد ضابطه های آن جنبشها را تعیین نماید، با شتابی بیشترازمعمول رهسپارمرگی زودتر از معمول می‌سازد.»[۱]

درریاعیات منسوب به‌خیامی‌ما باچنین وضعی رویاروی هستیم، مثلاً دراین رباعیات‌می‌بینیم که می‌گوید: بهار آمد، برخیزید و سبوئی بردوش نهاده وبرویم در کنارمنظرهٔ‌زیبائی، می‌بنوشیم وبا شاهدی زیبا همصحبت شویـم وغمهای جهان را

۱. معنای زیبائی، نوشتهٔ‌اریك نیوتن، ترجمهٔ آقای پرویزمرزبان، ص ۷۰.

به‌باد فراموشی بدهیم.

درك مفاهیم مزبور یعنی انسان درفصل بهاردر کنارچمن زیبا با زیباروییِ رعنا ساغری برلب داشته باشد، برای برخی ازاشخاص، آرمان بسیارمطلوب درزندگی است، هیچ جای تـردید نیست، ولی شناخت اینکه توالی فصول مربوط به‌حرکات واحدهای منظومهٔ شمسی است واین حرکات در مجموع کیهان که معنائی‌بسیار بزرك دارد وآن معنی وابسته به‌یك نقشه‌کلی درجهان هستی وابسته به‌هستی آفرین است، به‌کلی به‌کنار گذاشته شده است وهمچنین این حقیقت که مبارزه با هشیاریها‌بوسیله مواد مخدربرای انسانی که

چون سِروماهیت جان مخبر است
هر‌که او آگاه‌تر با جان‌تر است

زیر پاگذاشته شده است ، و نیز اینکه خلاصه کردن معنای حیات در همنشینی با زیباروئی رعنا‌که درك زیبایی دروی‌فقط برای تحرك بیشتربرای اشباع غریزهٔ‌جنسی بوده وهرگزنباید به‌عنوان نمودی نگارین و شفاف که روی کمال کشیده شده است، مورد توجه قـرار بگیرد، مساوی اسقاط عظمت زیبائیهای محسوس ومعقول است، نادیده‌گرفته شده است.

با این بیان که طرح کردیم، بازی با آنهمه حقائق وواقعیات به‌وسیله‌چندمفهوم سطحی وبی‌اساس مانند کارآن کدبانو است باانبوهی ازحبابهای صابون که‌نمی‌داند آن حبابها با اشکال وموقعیتها وحرکتهای متنوع منشأ چه مسائل ریاضی است.یك مثال ساده‌دیگرهم دراین‌جامتذکرمی‌شویم که‌می‌تواند توضیحی برای اغلب‌رباعیات منسوب به خیامی بوده باشد. نخست این دوبیت‌زیررا بخوانیم:

گرچه مقصود از کتاب آن فن بود
گر تواش بالش کنی هم می‌شود

لیك از او مقصود این بالش نبود

علم بود و دانش و ارشاد وسود

(مولوی)

چنانکه باعظمت‌ترین کتاب‌را که برفرض تمامی دانشهای جهان رادر آن‌نوشته باشند به‌جای بالش زیرسر گذاشته و به‌خواب عمیق فرورویم، آن کتاب هیچ‌سروصدا و اعتراضی به‌راه نمی‌اندازد. همچنین اگر کسی حیات انسان‌وعقل وهوش‌ووجدان ودیگراستعدادهای خود را فقط برای ساختن‌جهان به‌شکل‌موجودی که وسیله‌زندگی ناآگاهانه اوبوده باشد، به‌کاربرد، هیچ داد وفریـاد واعتراضی سرنمی‌دهند کـه ای نادان چکارمی کنی! ما وسایل ترقی وتکامل توهستیم، نه‌موادی برای تخدیرتـو. و بهرحال، چنانکه درتحلیل رباعیات‌خواهیم دید: کاری که سراینده آن‌رباعیات‌انجام داده است، اینست که‌گاهی به‌گوشه‌هایی ازجلد زیبای کتاب هستی نگریسته‌وتعدادی عکسهایی را درصفحات کتاب تماشاکرده، گاهی دیگرسطرهایی را درکتاب‌خوانده وموقعی که به‌جملات مشکل آن رسیده است‌کتاب را بسته وسرروی آن‌نهاده‌است. ومانند برخی از اشخاص که‌حال وحوصله یاتوانایی خواندن‌کتابی راندارد، چشمش فقط به‌دنبال اشعاری زیباکه درآن‌کتاب آمده است، می گردد، کتاب هستی رامورد مطالعه قرارداده است. بعضی اوقات هم شناخت کتاب هستی اورا خسته کرده‌است، ازاینروتوصیه می کندکه‌کتاب راکناربگذارید وسبوراابردارید برویم به‌سوی سبزه‌زارها وکنارچشمه سارها که:

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست

زین‌تعبیه جان هیچ کس آگه نیست

جز در دل خاك تیره منزلگه نیست

می‌خور که‌چنین‌فسانه‌ها کوته‌نیست

اما چنانکه درمباحث مربوط به‌تحلیل وتفسیر رباعیات خواهیم دید، سرایندهٔ رباعیات که به‌نام خیام مشهورشده است، خلاف شکاکیت و پوچ گرایی را هم در رباعیات‌خود آورده است که به‌اضافهٔ‌ناسازگاری‌رباعیات باآثارفلسفی وعلمی‌خیامی، تناقضی هم میان خود رباعیات به‌وجودآورده است.

**آیا اصالت با جالب بودن است یا واقعیت وحقیقت؟**

گفتیم که رباعیات منسوب به‌حکیم عمربن ابراهیم خیامی‌با نظربه‌الفاظ زیباو با نظربه‌معانی آنهاجالب وگیراست وبدین جهت است‌که مفردات وترکیبات‌وارده درشعرقابل فهم ودوراز‌پیچیدگی ومشکلاتی‌است‌که دراشعارشعرائی ماننده‌نوچهری، انوری وخاقانی وجود دارند. اما عوامل جالب بودن آنها درمبحث رباعیاتی که به خیامی نسبت داده شده است، سه عامل است‌که متذکر شدیم وحتماً مطالعه‌کنندهٔ محترم به‌آن مبحث مراجعه فرماید.

حالا می‌خواهیم به این مسئله بپردازیم‌که آیا آنچه‌که اصالت دارد، جالب بودن وشگفت‌انگیزبودن است یا واقعیت وحقیقت بودن؟ قطعاً جلب شدن به سوی واقعیتها اگر جزواقعیت بودن عاملی برای جلب نداشته باشند، ازعمده‌ترین دلائل تکامل انسان است، ولی مردم معمولاً به‌آنچه‌که‌جالب است بیشترمی‌گروندوبیشتر اهمیت می‌دهند، تا واقعیات محض. به‌عنوان مثال:

این رباعی برای اکثرمردمی که اهمیتی برای پاسخ به چون وچراهای حیات نمی‌دهند بسیارجالب است:

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت
از اهل بهشت کردیا دوزخ زشت
جامی و میی و بربطی برلب کشت
این هر سه مرا نقدو، ترا نسیه بهشت

واقعیتی که به‌وسیلهٔ عقول سلیمه ووجدانهای پاك وپیامبران الهی برای بشریت مطرح شده است اینست که ایمان وعمل صالح وحیات مقرون با تقوی، بهشت ابدی را به‌عنوان نتیجه‌ای که خدا وعده فرموده است، دردنبال دارد. چنانکه کفروارتکاب زشتیها، عذاب الهی راکه آن هم نتیجهٔ اعمال خود انسان است در دنبال خواهد داشت، به‌اضافهٔ رحمانیت خداوندی که دربارهٔ مخلوقات مقررفرموده است. واقعیت درباره مسئله‌ای که رباعی فوق مطرح کرده است، همین است، بنابراین، ماانسانها با نظربه‌عدالت خداوندی می‌توانیم بفهمیم که پایان سرنوشت ما چیست. البته این فهم وعلم به‌درجهٔ نهائی نمی‌رسد، ولی با نظربه مطالبی که متذکرشدیم، نمی‌توانیم با نادیده‌گرفتن چگونگی حیاتی که آن را سپری می کنیم، خود را به‌نادانی زده و بگوئیم: چون نمی‌دانیم اهل بهشتیم یا اهل دوزخ، پس:

جامی و میی و بربطی بر لب کشت

این هر سه مرا نقدو، ترانسیه بهشت!

به‌علاوه این که علت دست بردن به‌جام ومی و بربط برلب کشت، در مصرع چهارم نقد بودن آنها ونسیه بودن بهشت معرفی شده است، واین معنی غیراز جهل به‌پایان سرنوشت (بهشت یا دوزخ) است. واقعیات درمسئله‌ای که رباعی‌فوق‌مطرح نموده است، همانست که‌دربالامطرح نمودیم، اما شکل رباعی ازدیدگاه‌تنظیم‌الفاظ مفرد وترکیب‌بندی جملات وبیان‌کردن خواسته‌های بی‌خیالان، چنانکه‌گفتیم، جالب است. ولی برای کسی‌که یا به‌واقعیتهای مزبورنادان است، ویا شهوات و فرار از هشیاریها، ازعمل به آنها جلوگیری می کند، نه برای انسانی که می‌داند:

این جهان‌کوه است وفعل ماندا

سوی ما آمد نداها را صدا

و می داند که «کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِینَةٌ» (سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۸) (هر نفسی در گرواندوختهٔ خویش است) و می‌داند که «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ. وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ» (سورهٔ زلزال آیات ۷-۸) (هر کس به‌قدروزن ذره‌ای عمل خیر انجام بدهد، آن را خواهد دید، و اگربه‌قدروزن ذره‌ای عمل بد انجام بدهد آن را خواهد دید).

گفتیم: قطعاً جلب شدن به‌سوی واقعیتها اگرچه جزواقعیت بودن عاملی برای جلب نداشته باشند، ازعمده‌ترین دلائل تکامل انسان است. حال می‌خواهیم مسائلی را به‌طورمختصردرباره اصل مزبوربیان کنیم.

الفرد نورث وایتهد در کتاب سرگذشت اندیشه‌ها می گوید: «یك قضیه راست بیشتر استعداد جالب بودن دارد تا یك دروغ». تحریك وضع روانی انسانها و ایجاد هیجان دردرون آنان یك پدیدهٔ جاری دراجتماعات بشری بوده است، چنانکه جلب شگفتی مردم به‌وسیله سخن یا کاری که انجام می‌شود، کاریست بسیاررائج. اگرامکان داشت که بشرمی‌توانست هرواقعیتی را چه درمقوله سخن وچه درنمودهای عملی و فکری جالب نمایش بدهد، به توفیق بزرگی درابرازواقعیات دست می‌یافت ولی تا کنون چنین چیزی امکان وقوعی نداشته است، آیا این عدم امکان ناشی ازاینست که واقعیاتی وجود دارند که اصلاً نمی‌توانند به‌طورجالب به‌نمایش درآیند، یااینکه بشرهنوزباآنهمه ادعای تکامل چنان قدرتی را پیدا نکرده است که همه واقعیات را با نمود جالب به‌نمایش درآورد؟ به‌نظرمی‌رسد توقع اینکه همهٔ واقعیات عالم هستی بایستی انسان را به‌خود جلب واورا تکان بدهد وبه هیجانش درآورد وشگفتی اورا برانگیزد، ناشی ازدوعامل است:

عامل یکم) علاقه واشتیاق انسان به‌برهم زدن یکنواختی زندگی درهرموقعیت ومرتفع ساختن ملالت یکنواختی آن است. درتوجیه این خواستهٔ روانی می‌توان گفت شئون حیات انسانی وهرآنچه که دردیدگاه اوبه‌طورمستمرقراربگیرد، تدریجاً مانند این می‌شودکه روح احساس زندانی شدن درآنها می‌نماید، ودرصدد رهایی

از آنها برمی‌آید، ومسلم است که آنچه که می‌تواند ملالت یکنواختی زندگی رابر طرف بسازد، باید تازگی داشته باشد، و به‌نحوی بتواند انسان را به خود جلب کند وشگفتی اورا برانگیزد.

عامل دوم) نوگرائی روح آدمی است که از رکـود وجمود احساس زجـر می‌نماید. به‌نظرمی‌رسد این عامل ازدیدگاه اصول بنیادین انسانی با اهمیت‌تراز عامل اول است. زیراکار هائی که برای انسانها جنبه حرفه‌ای وعادی پیدا مـی‌کنند، اگر خواسته‌های طبیعی حیات‌مانند غذا وبهداشت‌ومسکن وفرهنگ به‌قدرضرورت آماده باشد روح را آزاروشکنجه نمی‌دهند، تا بر هم زدن یکنواختی آنها بـرای حیات آدمی ضرورتی بوده باشد، درصورتیکه عامل دوم ازعناصر اصیل روح آدمی‌است به‌قول خواجو:

ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی
رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی

شاعردیگر گوید:

هرنظرم که بگذردجلوهٔ رویش ازنظر
بار دگرنکوترش بینم از آن که‌دیده‌ام

ودیگری :

بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری
هـرلحظه مـرا تازه خدای دگـرستی

وما می‌دانیم که‌تغییرات‌ودگرگونیهائی که درهردوجهان درونی وبرونی‌بطور دائمی درجریانند، اگرمن انسانی بتواند معنای عمیق این تغییرات و دگـرگونیها را بفهمد وثبات خود را درگذرگاه آنها بارور بسازد ، هیچ نیازی بـه‌تکان خوردن و

هیجانهای ناشی ازشگفتیهای خلاف واقع نخواهد داشت، ولی به‌نظرمی‌رسدوضع انسان امروزی با چنان آرمانی فـاصله‌ای بسیاردوردارد. یعنی فـاصله میان انسان امروزی مخصوصاً باحاکمیت بی‌امان زندگی ماشینی درهمه شئون انسانی، وتطبیق ثبات من درسیلگاه تغییرات ورویدادها برحیات وی بسیار زیاد است. بهمین جهت است‌که انسان احتیاج شدیدی به‌پدیده‌ها وشنیدن‌گفتارهای شگفت‌انگیز اعم‌ازاینکه مطابق باواقعیتها یا نامطابق باآنها باشد ،درخود احساس می‌نمایـد، با اینکه همین انسان بخوبی می‌داند که همهٔ عملیات ریاضی که به‌نتایج صحیح می‌رسند، واقعیت دارند، مانند عمل ۴ × ۲ که عدد ۸ را به‌عنوان نتیجه نشان می‌دهد، خـواه شگفتی انسان را به‌جهت تمایلات اوبرانگیزند، وخواه به‌جهت آنکـه همین عمل و نتیجه ریاضی ضرری برای اواثبات کند، ناخوشایند باشد وهیچ‌گونه جالبیتی‌نداشته‌باشد.

## ارزش علمی وفلسفی رباعیات منسوب به‌خیامی

در آغاز این مباحث گفتیم که ما این رباعیات را با قطع نظر از اینکه گوینده‌ٔ آنها کیست مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس داوری را به‌عهدهٔ مطالعه‌کنندگان محترم که با دیده تحقیق در رباعیات و بررسیها می‌نگرند، می‌گذاریم که هم آن رباعیات را بدون ارتباط با شخصیتی خاص (وفقط با توجه به محتویات خود آنها) مورد توجه و تحقیق قرار بدهند وهم با فرض اینکه گوینده رباعیات عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف الهی وریاضیدان است.

این رباعیات را اینجانب به‌ترتیبی که در این قسمت ملاحظه می‌نمایید، تقسیم‌بندی نموده وهردسته از آنها راکه دارای محتوای خاصی است، بررسی وارزیابی کرده‌ام.

نکتهٔ مهمی که باید مطالعه کنندهٔ ارجمند در نظر داشته باشد این است که ما رباعیاتی راکه در این کتاب آورده و مورد بررسی و نقد قرار داده‌ایم به هیچوجه به عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف ودانشمند نسبت قطعی نمی‌دهیم وحتی درصدد اثبات آن هم نیستیم که چند رباعی واقعاً سرودهٔ این شخصیت است، بلکه رباعیاتی را در این کتاب مورد بررسی ونقد قرار دادیم که مضامین آنها تا حدودی در فضای فرهنگی جامعهٔ ما و مقداری

از افکاردیگران به عنوان سروده‌های خیامی یا شبیه به‌آنها شناخته شده است. لذا می‌توانیم‌هدف اصلیمان را بررسی ونقد علمی وفلسفی این رباعیات قراربدهیم‌بدون احتیاج به‌اینکه برای ما اثبات شودکه سراینده آنهاکیست یاکیستند؟

حقیقت هستی مجهول است، خود را برای‌کشف‌آن خسته نکنید!

تعدادی ازرباعیات،همانطورکه درشماره سوم‌ازعوامل جالب بودن‌رباعیات اشاره‌کردیم، چنین توصیه می‌کندکـه چـون حقیقت واسرارهستی معلوم نخواهد گشت، لذا نبایـد دست ازلذائذ وخوشیها بـرداشته وعمررا برای حل آنها سپری نمود[۱]:

۱) اسرار ازل را نه تو دانی ونه من
وین حرف معما نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو
چون پرده برافتد نه تومانی و نه من

۲) این بحروجود آمده بیرون زنهفت
کس نیست که این‌گوهر تحقیق‌بسفت
هرکس سخنی از سرسودا گفته است
زان روی که هست‌کس نمی‌داندگفت

۳) اجرام که ساکنان این ایوانند
اسبـاب تـردد خـردمندانـند
هان تا سر رشتهٔ خرد گم نکنی
کـانـان که مـدبرند سرگردانند

۱. رباعیات را ازچند نسخهٔ مهم که ازنظرکوشش وتحقیق دارای‌ارزش می‌باشند،انتخاب کردیم. ازآنجمله: نسخهٔ معروف محمدعلی فروغی ودکتر قاسم غنی و نسخهٔ آقـای دکترمحمد مهدی فولادوند ونسخهٔ کلاله خاور.

۴) آنانکه محیط فضل و آداب شدند
در جمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریك نبردند بروز
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

۵) یك روز زبند عالم آزاد نی‌ام
یکدم زدن از وجود خود شادنی‌ام
شاگردی روزگار کردم بسیار
در کار جهان هنوز استاد نی‌ام

۶) هرگز دل من ز علم محروم نشد
کم ماند ز اسرار که معلوم نشد
هفتاد و دو سال عمر کردم شب و روز
معلومم شد که هیچ معلوم نشد

۷) زین دهر که بود مدتی منزل ما
نامد بجز از غصه و غم حاصل ما
افسوس که حل نگشت یك مشکل ما
رفتیم و هزار حسرت اندر دل ما

۸) چون نیست حقیقت ویقین اندر دست
نتوان به گمان تمامی عمر نشست
هان تا ننهیم جام می از کف دست
در بی خبری مرد چه هشیارچه مست

۹) در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست
زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاك هیچ منزلگه نیست
می خور که ازین فسانه‌ها کوته نیست

۱۰) از درس علوم جمله بگریزی به
واندر سر زلف دلبر آویزی به
زان بیش که روزگار خونت ریزد
تو خون قنینه در قدح ریزی به

۱۱) شب نیست که عقل در تحیر نشود
وز گریه کنار من پراز در تشود
پر می‌نشود کاسهٔ سر از سودا
هر کاسه که سرنگون بود پر نشود

۱۲) کس مشکل اسرار ازل را نگشاد
کس یکقدم از دائره بیرون ننهاد
چون می‌نگرم ز مبتدی تا استاد
عجز است به دست هر که از مادرزاد

۱۳) آنانکه ز پیش رفته‌اند ای ساقی
در خاك غرور خفته‌اند ای ساقی
روباده خور و حقیقت از من بشنو
باد است هرآنچه گفته اند ای ساقی

۱۴) آن بی‌خبران که در معنی سفتند
در چرخ به انواع سخنها گفتند
آگه چو نگشتند به اسرار جهان
اول زنخی زدند و آخر خفتند

## بررسی ونقدگروه اول ازرباعیات

پیش‌ازورود به‌بررسی ونقد هریك ازرباعیات این گروه،یك مقدمهٔ ضروری راکه ممکن است دربررسی‌همه‌گروههای رباعیات مفید بوده باشد، متذکرمی‌شویم وآن اینکه: با نظربه‌وضع‌روانی کاروانیان علم ومعرفت وتصریح عده‌ای‌ازحکمای بزرگ، علم ومعرفت چند مرحله مهم دارد.

مرحلهٔ یکم) آغازانعکاس‌واقعیات درمغزانسانها. دراین مرحله، آدمی به‌جهت عدم احاطه واشراف براکثرواقعیات ومحدودیت شدید آگاهیهایش ازآن واقعیات و جالب بودن خود علم ومعرفت، به‌قطع ویقینهای پی‌درپی دچار می‌شود، یعنی به‌هر چیزی که‌درذهن‌اومنعکس می‌شودیقین‌پیدامی کندوهرگزدرصددتشکیك آن‌برنمی آید، یعنی احتمال نمی‌دهد که روزی‌تضادوتناقض این یقینها برای او آشکارخواهدگشت. به‌همین جهت است که باکمال اطمینان‌و آرامش خاطردرمیان یقینها غوطه‌ورمی گردد وشناوری می کند.

مرحلهٔ دوم) مرحلهٔ شك وتردید است. چگونگی بروزاین مرحله وآغازآن، نقطه وکیفیت مشخصی ندارد. آنچه‌که مشاهده می‌شود، اینست که‌گسترش‌تدریجی اطلاعات ازواقعیات وبروزحقایق جدید دردیدگاه علمی ومعرفتی انسان، که‌موجب

بروز تضاد و تناقضهای پذیرفته‌های مرحلهٔ قبلی می گردد، آن یقینهای گذشته کم کم ارزش و اعتبار خود را ازدست می‌دهند ومتأسفانه کاروانیان علم ومعرفت اکثر تلفاتی که می‌دهند، درهمین مرحله است، زیرا بسیاراندکند افرادی که با داشتن ظرفیت روحی ونشاط مغزی با آرامش روانی این گردنهٔ بسیار آموزنده وحساس را درپشت سر بگذارند وراهی مراحل بعدی شوند. نقش معلمان ومربیان درنجات دادن رهرو طریق علم ومعرفت دراین مرحله‌سرنوشت سازبسیارمهم وحیاتی است،زیراا کثریت افراد متعلم ومتربی به‌جهت بی‌اطلاعی ازمراحل بعدی که علم ومعرفت‌چهرهٔ زیبای خود را نشان خواهد داد وسپس وارد عالم بسیارحیات بخش ایمان‌خواهندگشت، درهمین مرحله مدتی دست وپا می‌زنند وسپس مانند غرق شدگان، تفکرات وصدای آنان قطع می‌شود. ورهسپار کوی «هیچ» و«پوچ» گرایی گشته وسراغ خرابات سرخوشان (لذت گرایان)،(هدونیستها) رامی گیرند. هرکسی که گروههای مختلف این رباعیات راکه به‌نام عمربن ابراهیم خیامی درفضای فرهنگی ما وارد کرده‌اند، مورد دقت‌قراربدهد، قبول‌خواهد کرد که گوینده‌یا گویندگان‌این رباعیات به‌عللی‌نتوانسته‌اند ازاین مرحله علم ومعرفت (مرحلهٔ دوم) تجاوز کنند وبه‌مراحل عالیتر برسند.

مرحلهٔ سوم) مرحلهٔ بروزچهرهٔ بسیارزیبای علم ومعرفت، که نقابی بسیار شفاف دارد.

دراین مرحله ازعلم ومعرفت، ابعاد وسطوح انسان و جهان بقدری روشن می‌شود که آدمی ازوجود تاریکیها یا نیمه‌تاریکیها وحشت وهراسی به‌خود راه‌ندهد. دراین مرحله ایمان به‌مبادی عالی‌هستی ـ والبته به‌خداوند دارای کمال مطلق‌وهدف اعلای زندگی که بدون شناخت آن، آدمی نمی‌تواند وارد حیات معقول شود ـ شروع می‌شود.

مرحلهٔ چهارم) مرحلهٔ رشد روحی با ایمان اعلا است که همهٔ هستی‌رابافروغ الهی می‌بیند و دیوارها وسقف‌زندان هستی برای اوچنان شفاف‌می گردد که‌می گوید:

روز و شب با دیدن صیاد مستم در قفس
بسکه مستم نیست معلومم که هستم در قفس

دراین مرحله است که جهان هستی حتی کوچکترین مجموعه‌ای از اجزاء آن که یك انسان در آن قراردارد، به‌شکل رصدگاهی برای نظاره وانجذاب به‌بی‌نهایت درمی‌آید.

با توجه به‌این مقدمه مطالعه کنندهٔ ارجمند خواهد دید که گویندگان رباعیات مورد بررسی ونقدازمرحله دوم علم‌ومعرفت‌تجاوز نکرده‌اند. حال برای اثبات این‌معنی به بررسی ونقد رباعیات می‌پردازیم:

یك) دررباعی شمارهٔ (۱) چنین آمده است که «اسرارازل را نه تودانی و نه من». اگرمنظور گویندهٔ رباعی از «اسرارازل» اصول و واقعیات پشت پردهٔ عالم محسوسات است، که هیچکس آنها را نمی‌فهمد، پس گوینده این علم راازکجا به دست آورده است که:

هست از پس پرده گفتگوی من و تو
چون پرده‌برافتد نه تومانی و نه‌من

با دقت کافی دراین رباعی، می‌بینیم، چند علم دراین رباعی ادعاشده‌است: علم یکم) واقعیات درمعرفت بشری بردونوع است. نوع اول، روشن وآشکار و قابل فهم. نوع دوم، تاریك ومعما وغیرقابل فهم. علم دوم ) عالم هستی بر دورویه تقسیم می‌گردد : ۱) رویهٔ پشت پرده . ۲) رویهٔ ظاهری پرده . علم سوم) گفتگویی دربارهٔ من و تو درپشت پرده در جریان است. علم چهارم ) اگر پرده

برداشته شود نه توخواهی ماند ونه من (که البته ایـن علم چهارم دارای احتمالاتی است.) ادعای این علوم واو به‌طور ناآگاه با شکاکیت مطلق سازگار نیست.

دو ) گوینده رباعی شمارهٔ (۲) با اینکه ادعاکرده است که هیچکس نمی‌تواند درکشف حقیقت این دریای وجود، مطلبی قابل توجه بگوید، مانند رباعی اول، چند علم را ادعاکرده است: علم یکم، این دریای وجود ازیك عالم نهانی بیرون آمده است که حداقل حکم به‌حدوث صوری درباره این دریای وجود را دربردارد . علم دوم، گویندهٔ رباعی همه مکتبها ونظرات وعقاید را از آغاز تاریخ معرفت بشری تازمان خویش (البته با توجه به‌هدف گوینده تا ابد) چه درشرق وچه درغرب، همه وهمه‌را دیده ودربارهٔ آنها بااصول وقوانین حسی وعقلی فحص وبحث نموده ونتیجه گـرفته است که همهٔ آنها ازسرسوداهای خیال‌انگیزوبیمارگونه گفته شده است! ایـن همان ادعای نامعقول علم است که یکی از شعرای معاصرما هم نموده است، که‌می گوید:

مخبران را ز دلیل امساك است گفته‌های همه شبهتناك است

مثل اینکه شاعرارجمند ما متوجه نبوده است که فقط برای شناخت گفته‌های یك فیلسوف وحکیم ویك دانشمند ویك ادیب مدت یك عمرمعمولی (مثلاً هفتادسال) لازم‌است که بتوان دربارهٔ آن گفتگو کرد. حتی اگر کسی بگوید: که‌برای شناخت کل عقاید ونظرات یك شخصیت ویا یك مکتب کافی است که ما اصول بنیادین آن عقیده ونظرات را بفهمیم، بازبرای درك صحیح همان اصول بنیادین، زمان زیـادی لازم‌است که بتوان‌دربارهٔ آن گفتگو کرد. حتی اگرکسی بگوید : که برای شناخت نظریات و عقاید یك شخصیت به‌طوریکه بتوان دربارهٔ آن اصول صاحبنظر بـود . نصف زمانی که‌برای شناخت کامل همهٔ آن نظرات وعقاید مکتب یاشخصیت مورد نیازاست، بایدصرف‌شود. دراین فرض اگربپذیریم که‌درتاریخ‌معرفت‌بشری پانصدمکتب یا پانصد شخصیت ظهور کرده‌اند که برای شناخت کامل اصول بنیادین هریك ازآن مکتبها وشخصیتها ده‌سال باید کار شود. بنابراین‌هزاران سال باید یك نفر کارفکری

کند تا ادعای مزبوررابنماید.

علم سوم، واقعیتی با قطع نظرازدرك و ذهنیات ما وجود داردکه نمی توان دربارهٔ آن، گفتگو کرد.

سه) محتوای رباعی شمارهٔ (۳) با دربرداشتن یك مطلب موهوم، دستور بـه تبعیت ازخرد می‌دهد که با همهٔ رباعیاتی که توصیه به خوش باش (لذت گـرایی) و «دم غنیمت شمردن» و«بی‌اعتنایی به‌همهٔ حقایق وجود» می‌نماید، منافات‌دارد.مطلب موهوم اسناد تدبیربه‌کرات فضایی‌است که قطعاً‌غلط‌وناشی ازجهل‌بعضی‌ازگذشتگان به‌علوم کیهانی واصول مسلمهٔ اسلام که اعتقاد به‌تدبیروتأثیرستارگان را درسرنوشت بشری کفرمی‌داند.

چهار) تناقضی دررباعی شمارهٔ (۴) وجود داردکه قابل چشم پوشی نیست، زیراگوینده دراین رباعی می‌پذیردکه عده‌ای به‌جهت‌کوشش در تحصیل علوم بـه درجه‌ای می‌رسندکه «محیط فضل وآداب می‌شوند»[1] بـا اینحال درمصرع اول از بیت دوم می گوید: «ره زین شب‌تاریك نبردند به روز» حال‌که چنین است‌پس آنان دانشی نیندوخته‌اند، لذاگفته‌هایشان همگی افسانه بـوده است. با اینحال، چگونـه دارای فضل و کمال شده‌اند!ممکن است کسی بگوید: گویندهٔ رباعی فراگرفتن‌علوم ودانشهای رسمی راکه عرفاً به‌آنها فضل‌وآداب می گویند منظورنموده است.

پاسخ این گوینده روشن است، زیرا وقتی که بپذیریم نتیجه ومحصول همهٔ آن علم نماها افسانه‌ای بیش نبوده است، کدامین کمال را اندوخته‌اند کـه بگوییم :

۱. یك رباعی به‌عمربن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است که می گوید:

| | |
|---|---|
| از قعـر گل سیاه تـا اوج زحـل | کردم همه مشکلات گیتی را حل |
| بگشادم بندهـای مشکل به حیل | هر بند گشاده شد مگر بند اجل |

اگراین رباعی ازخیامی بوده باشد، دلیل آن است‌که ایشان هم ادعای بـزرگی داشته است. ولی این رباعی به‌ابن سینا وفارابی هم نسبت داده شده است.

«درجمع کمال شمع اصحاب شدند».

پنج) دررباعی شمارهٔ پنجم چهارمسئله طرح شده است : مسئله یکم ، من از قیود وزنجیرعالم هستی حتی یك روز آزاد نیستم . این مسئله باین سادگی نیست که گویندهٔ رباعی مطرح نموده است بلکه حقیقت در این مسئله چنین است : جهان هستی که ما جزئی از آن هستیم، مجرای قوانین گوناگون است و درهیچ نقطه‌ای ازاین جهان خلائی دیده نمی‌شود وارتباط میان اجزاءِ هستی وقوانین بسیار شدید وغیرقابل گسستن است. ازاین دیدگاه اگر کسی بخواهد رخنه‌ای دراین جهان ایجادکند وبااحساس آزادی‌ازقانون، خوش باشد این یك خواهش کودکانه است، زیرا به قول مولانا:

رسن را میگزی ای صید بسته　　　نبرد این رسن هیچ از گزیدن

چرا؟ برای اینکه به قول شیخ محمود شبستری :

اگر یك ذره را برگیری از جای　　　خلل یابد همه عالم سراپای

واگربه‌انسان وبه‌قدرت بسیارشگفت‌انگیزاو که خدا به‌اوعنایت‌فرموده است، بنگریم، خواهیم دید این انسان باآن قدرت شگفت‌انگیزبه‌اصطلاح امروزی ازغار-نشینی وازارتباطات بسیارساده با عالم هستی شروع وبه‌وضع کنونی رسیده است که‌گسترش وعمق ارتباطاتش باطبیعت وهمنوعانش واقعاً به‌حد محیرالعقول رسیده است. انسان دراین‌جریان قطعاً بندها وزنجیرها وقیود بسیاربسیارفراوانی راباز کرده وبه‌این مرحله رسیده است. پس این یك مغالطه است که من درمیان بندهااسیردست بسته‌ام. ازطرف دیگر، درك ومعرفت ما دربارهٔ جهان هستی هرچه بیشتر و عالیتر بوده باشد، جهان هستی برای‌ماشفاف‌ترگشته ودرعین حال که درمیان قوانین آن‌قرار گرفته‌ایم ، احساس ارتباط با ماورای طبیعت می‌نماییم که همین احساس برای ما

احاطه واشراف به هستی را نتیجه می‌دهد:

روز و شب با دیدن صیاد مستم در قفس
بس که مستم نیست معلوم که هستم در قفس

ونیز:

نفس ما بر آسیا[جهان] کی اعتلا کردی
گرنه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی
آسیابان راببینی چون ازو بیرون شوی
واندر اینجاهم ببینی چشمت اربیناستی

مسئله دوم، می گوید: «یکدم زدن ازوجود خود شاد نیم». وجود برای خود گویندۀ رباعی چگونه تفسیر شده است که حتی یکدم از آن وجود شاد نیست؟اگر اعتدال جسمانی وروانی آدمی درجریان قوانین،نه به‌جهت بی‌خیالی وتقصیرخودش، به‌هم بخورد و مختل گردد، اگراین مقداردرك وفهم وجودداشته باشد که هیچگونه ارتباطی با اوندارد، درست است که اندوه وغم سرتاسر وجود آدمی را آنهم در زمانهایی محدود (نه‌همه‌لحظات عمر)فرا می گیرد،ولی این اندوه وغم طبیعی به‌اعماق روح آدمی تجاوزنمی کند، چنانکه درزندگی همۀ بزرگان تاریخ بشریت می‌بینیم که بااینکه‌غم واندوه طبیعی اغلب‌روزگارعمرآنان را فرامی گیرد، با اینحال‌ارواح آنان باکمال آرامش به‌حیات و فعالیت خود ادامه می‌دهد، حتی خود ارواح آنان هم با نظربه تاریکی و جهل انسانها در هاله‌ای ازاندوه ولی اندوه مقدس فرو می‌رود.

مسئله سوم، گویندۀ رباعی روزگاری شاگردی اساتید وحوادث آموزندۀ روزگارکرده است ولی در کارجهان به‌استادی نرسیده است! اگرمنظور اینست که

سالیان متمادی عمررا برای تحصیل علم مطلق دربارهٔ همهٔ موجودات عالم هستی سپری کرده‌ام، چنین آرزویی، یعنی تحصیل‌علم مطلق درباره همه موجودات‌جهان، هیچ اساس منطقی نداشته وچنین شخصی مسئول به‌هدردادن عمرخویشتن است. و اگرمنظور به‌دست آوردن علوم نسبی دربارهٔ آن ابعاد ازموجودات عالم است که امکان قرار گرفتن درحیطه درك و فهم‌گوینده رباعی بوده است، این منظور در این دنیا کاملاً قابل به‌دست آوردن است وکاروان بسیارانبوه دانشمندان وفلاسفه وادباء هم شاهد این معنی است.

شش) در رباعی‌شمارهٔ(۶) نخست‌ادعای بسیاربزرگی‌دیده می‌شود که می‌گوید:

هرگز دل من ز علم محروم نشد کم ماندز اسرار که معلوم‌نشد

آیاواقعاً چنین چیزی امکان پذیراست؟ یعنی واقعاً انسان دراین دنیامی‌تواند لحظه‌ای ازعلم درباره اشیاءِ دورنشود یااسراررا‌هم بداند! با اینحال بگوید :

هفتاد و دوسال عمر کردم شب و روز

معلومم شد که هیچ معلوم نشد

ممکن است گفته شود: مقصود ازمحروم نبودن دل گوینده ازعلم، دانشهای متداول است وفراگرفتن دانشهای متداول با جهل به‌کل مجموعی هستی که سرایت به‌هریك‌ازاجزاءِ آن‌می‌نماید، منافاتی‌ندارد. این احتمال صحیح است، ولی‌بامضمون مصرع دوم که می‌گوید: من به‌اسراربسیارفراوان (همهٔ اسرارمنهای اندکی ازآنها) رسیده‌ام، سازگارنیست، زیرا علم به‌اسرار، فوق علم متداول درباره اشیاءِ است‌که بدون نفوذ به‌اعماق وهمه ابعاد اشیاءِ هم قابل وصول است. درصورتیکه راه یافتن به‌اسرارنیازبه‌گام‌گذاشتن به مافوق معلومات رسمی ورایج دارد. اگرچنین توفیقی‌به کسی دست بدهد، اونمی‌تواند بگوید: «معلومم شد‌که هیچ معلوم نشد» وفرض علم به یك سِرّبا فرض علم به‌اسراری ازپشت پردهٔ نمودها تلازم دارد. نظیراین ادعا را

ابوشکور بلخی نبوده‌است. داستان آن به‌قرارزیراست. ابوالمعالی قابوس بن وشمگیر درکتاب پندنامه این مطلب را بیان می کند:

«سقراط با همهٔ دانایی می گوید: اگرمی‌دانستم که کسی پس‌ازمن، درمن‌عیب نکند ونگوید که: سقراط دانش جهان را بیکباره ادعاکرد، مطلق بگفتمی چیزی ندانم. ولی چگونه توانم گفتن که این دعوی ازمن بزرگ باشد. وابوشکور بلخی خودرا به‌دانش می‌ستاید که می گوید:

تا بدانجا رسید دانش من	که بدانم همی که نادانم»

همین مطلب در رباعی‌زیر به ابوعلی حسین‌بن عبدالله‌بن سینانیزنسبت داده شده است:

دل گر چه درین بادیه بسیار شتافت
یك موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت
آخر به‌کمال ذره‌ای راه نیافت

با قطع نظرازاشکال فوق، می‌توان اینگونه ادعاها را چنین توجیه کرد که وصول به‌علوم همه موضوعها ومسائلی که دراین دنیا می‌تواند برای انسان مطرح گردد، هیچ تلازمی با جهل به‌اصول ومبادی ماورای طبیعی که‌گردانندهٔ موضوعها و مسائل معلوم ما انسانها است ندارد. یعنی ممکن است یك انسان به همهٔ علوم فائق آید، ولی به‌جهت بی‌اطلاعی ازاصول ومبادی ماورای طبیعی، نقص و محدودیت همان علوم را دریابد واین نقص ومحدودیت مانع ازآن است که انسان بتواند ادعاکند که «من ذره‌ای راازهمه ابعادش دراین جهان شناختم». اما فراموش نکنیم که چنین حالت روانی، کشف ازاعتلای فکری وروحی می کند که انسان‌متوجه‌شده است که علوم نسبی ومحدود نمی‌تواند ما راازدانش کل واقعیات روی پرده بی‌نیاز

بسازد، نه‌اینکه از این حالت با عظمت پوچ گرایی را نتیجه بگیرد ، چنانکه برخی ازخوش‌باشان پوچ گرا ازاین رباعیات استنباط می‌نمایند.

هفت) محتوای رباعی شمارهٔ (۷) دارای مطالبی است که بعضی از آنها در شماره‌های قبلی آمده است (مانند زندگی با اندوه وجهل به‌حقایق) دراین رباعی چیزی که تازگی‌داردرفتن به‌زیرخاك است با هزارحسرت. این مطلب،هم‌یك‌دریافت عامیانه‌ایست، زیرااگراولادآدم‌دراین دنیا تاحدی که‌درتوان وطاقت اواست بکوشد وتقصیردرفراگیری حقائق وعمل به‌آنها ننماید، نباید باکمترین افسوس وحسرت از این دنیا برود. اگرچه هیچ علمی‌نتواند به دست بیاورد وهیچ حقیقتی را هم مورد عمل قرارندهد (که البته فرض بسیاربعیدی است).

هشت) دررباعی شمارهٔ (۸) دومسئله را می‌بینیم: یك) حالاکه حقیقت ویقین به‌دست نمی‌آید ، نباید بااحتمال وگمان، خودمان را ازلذائذ وخوشیها محروم بسازیم. دو) حال‌که ما بیخبریم،پس‌میگساری کنیم‌زیرا برای انسان بیخبر، هشیاری ومستی تفاوتی ندارد. سرانجام چیزی حاصلش نخواهدگشت. پاسخ مسئله‌اول‌چنین است که‌اولاً فرض می کنیم ما دراین دنیا نمی‌توانیم به‌هیچ حقیقت ویقینی برسیم (که یك فرض محال است) آیا این احتمال وگمان که من وجهان هستی ازمشیت بالغهٔ یك خداوند حکیم به‌وجود آمده‌ایم ووجود ما دراین دنیا هدف اعلائی دارد که باید به‌آن برسیم و حرکت مطابق دستورات خداوندی در این دنیا و حکم و دریافتهای وجدانی موجب سعادت ابدی ومخالفت‌باآنهاموجب شقاوت‌ابدی‌خواهد گشت، مانند احتمال درباره یك موضوع بی‌اهمیت است، مثلاً گم کردن یك جفت جوراب؟! ای‌کاش گویندهٔ رباعی ودیگرکسانی که با اینگونه رباعیات وسخنان می‌خواهند رنگ حقیقت ویقین را مات کرده وبه‌خود تسلیت بدهند که ازحقیقت ویقین که خبری نیست واحتمال و گمان هم که نمی‌تواند انسان را تحریك جدی نماید ، این اصل بدیهی عقلی ووجدانی وفطری را متوجه شوندکه اهمیت یقین واحتمال مربوط به‌موضوعی است که متعلق‌یقین واحتمال است نه خود آن‌دو. به‌عنوان‌مثال:

شما اگریقین داشته باشید که امروز اگر از فلان مسیر به منزل خود بروید یك جفت جوراب که برای شما اهمیت حیاتی ندارد، گم خواهید کرد، آیا این یقین، شما را ازرفتن به منزل ازهمان مسیرمنصرف می کند؟ قطعاً شما ازرفتن از آن مسیر منصرف نمی گردید، مگراینکه عوارض مهمترپیش بیاید. اما اگرشما احتمال بدهید که اگر ازاین راه به منزل بروید خطرجانی متوجه شما خواهد گشت، یا اهانتی به شخصیت شما وارد خواهد گشت که شمارا زجرخواهد داد، آیا بااین احتمال، حتی اگرضعیف باشد، بازازآن راه می روید؟

همین سال، درشبهای فروردین ۱۳۶۴، شهرتهران شبها بمباران می شدواغلب یك یادوهواپیما واردفضای تهران می گشت، و می توان گفت بیش از پنجاه درصدفعالیت این هواپیماها یا با فرار کردن آنها خنثی می گشت و یامجبور می شدند بمبهای خودرا درخارج از شهر بریزند، بنابراین، بطور معدل یك هواپیما ویك بمب و یك راکت را درفضای تهران در آن شبها به حساب می آوریم. با نظربه عدد منازل قابل سکنی بطور تخمین اصابت بمب یا راکت به یك مسکن احتمالی درحدود یك در پانصد هزار بود که برای ساکنان همه مساکن تهران شدیدترین نگرانی واضطراب را به وجود می آورد، البته عده ای بسیار فراوان ازساکنان تهران احساس نگرانی و اضطراب نداشتند، نه از جهت بی اهمیتی احتمال یك در پانصد هزار ، بلکه به جهت ایمان به هدف اعلای زندگی که ورود به بارگاه خداوندیست . حتی همین مردم با ایمان هم، احتمال مزبور را از نظر اهمیت حیاتی مانند یقین تلقی می کردند.

پس اینکه گویندهٔ رباعی احتمال را از اهمیت انداخته است، از اصل فوق که «ملاك اهمیت یك احتمال مربوط به اهمیت موضوع (محتمل) آن است» اطلاع نداشته است ویابه عبارت ساده تر قریحه شاعری اوبسیارخوب بوده است،ولی موادش را نداشته است. اما اینکه «حقیقت ویقین به دست نمی آید» یك دروغ محض است، زیرا حقیقت به معنای واقعیتی ثابت یا به معنای درك شده از واقعیت، بدیهی تر

از آن است که این شاعر آن را مورد انکار قرار بدهد. این شاعر کی می توانست بگوید: که حقیقت و یقینی وجود ندارد؟ موقعی که بتواند همه محسوسات و معقولات را در بارهٔ جهان هستی و وجود خویشتن مورد تردید قرار بدهد و مورد تردید قرار دادن آن همه محسوسات و معقولات یا به وسیله چشم برهم نهادن و پنبه در گوش کردن و سلب همهٔ حواس از فعالیت و راکد ساختن مغز از اندیشه است، یا به وسیلهٔ یك عده مبادی و اصول که اثبات کند آن امور که حقائق و یقینیات جلوه می کنند، واقعیت ندارند. روش اول که اثبات پذیر نیست. پس قطعاً چنین شخصی مسیر دوم را پیش خواهد گرفت که عبارتست از نفی حقیقت و یقین با یك عده مبادی و اصول که اگر آنها نیز مشکوك باشند، از اعتبار خواهند افتاد، یعنی نخواهند توانست آن محسوسات و معقولات را نفی کنند و اگر واقعیت داشته و قابل تعلق یقین بوده باشند، ادعای این شخص مردود خواهد گشت، زیرا واقعیتها و یقینهایی وجود دارند.

نه ) رباعی شمارهٔ (۹) به اضافهٔ بیان اینکه هیچ کس راهی به اسرار ندارد، دو مطلب دارد که باید مورد تذکر و بررسی قرار بگیرد: مطلب یکم) می گوید: «جز در دل خاك هیچ منزلگه نیست» که صریح در انکار معاد است در بررسی و نقد آن دسته رباعیاتی که انکار یا تردید در معاد را در بردارد، مطرح خواهد گشت. مطلب دوم) اینکه مباحث و اعتقاد و نظریات فراوانی که دربارهٔ اسرار و ابدیت گفته می شوند، افسانه هایی بیش نیستند! یك تناقض ناملموسی مابین مطلب دوم ــ که مصرع دوم از بیت دوم است ــ و مصرع اول بیت اول، وجود دارد. زیرا در مصرع اول وجود اسرار پشت پرده پذیرفته شده است، نهایت امر اینکه، چنانکه در مصرع دوم بیت اول می گوید: «زین تعبیه جان هیچکس آگاه نیست» اعتقاد به واقعیت وجود اسرار، یك اعتقاد صحیح است اگرچه دستیابی به آنها ممکن نیست، اگر چنین است (اعتقاد به واقعیت وجود اسرار صحیح است) پس افسانه نیست. حال باید از گویندهٔ رباعی پرسید اعتقاد به واقعیت وجود اسرار از کدامین مقدمات به دست آمده است؟ یعنی علت به وجود آمدن چنین اعتقاد مهم چیست؟ فرض می کنیم یکی از آن مقدمات عبارتست از مشاهدهٔ

نظم بسیارشکوهمندی که درجهان دیده می‌شود. مسلم است که همین علت اشاره‌ای به‌آن بعدازاسرارپشت پرده طبیعت خواهدکردکه می‌تواند برای من اثبات کند که وجود من لغووبیهوده نیست، زیرا اگریك قطره ناچیزی ازآب بدون قانون به‌وجود نمی‌آید وبدون قانون دردرخت‌ودیگرنباتات نفوذ نمی کند وبدون قانون سردوگرم وبخارنمی‌شود، آیاموجودیت من بااین‌همه استعدادها ودرك وفهم وتعقل‌واندیشه‌ها بدون قانون درعرصهٔ طبیعت باصطلاح عامه مانند قارچ روییده است!

ده) رباعی شمارهٔ (۱۰) ترقی واعتلای‌بشریت رابه‌حد نصاب می‌رساند! زیرا باکمال‌صراحت می گوید: «ازدرس علوم جمله بگریزی‌به» پس از آنکه گویندهٔ رباعی دستوربه‌فرارازعلوم‌میفرماید! توصیه می کند که بروید و «اندرسرزلف دلبربیاویزید» باید این مسئله مورد دقت قراربگیردکه دراغلب موارد، هوای سرزلف دلبران، در انسان حالت تضاد با علم وبینایی را به‌وجود مـی‌آورد، چنانکـه در دوران معاصر مشاهده می کنیم که شهوت پرستی وبی‌بندوباری در هوسرانیها آتش به‌عوامل اندیشه درمغزهای آدمیان زده است، تاآنجاکه گفته می‌شود: اگرمی‌خـواهیدخوب زندگی کنید به‌هیچ وجه وبه‌هیچ چیزنیندیشید! چه رسد به‌علم. پرچمداران تفکرات، «اندر سرزلف دلبری بیاویزید» دردوران ما فروید وامثال اوازصحنه سازان، باقیافهٔ علمی که به‌خودگرفتند، محبت واشتیاق بـه علم را ازدلهای مردم زدودند. علم واندیشه‌زدایی دراینجا متوقف نشد، بلکه بدان‌جهت که عشاق‌تفکرات: «اندرسرزلف دلبری بیاویزید» اصالت غریزه جنسی را مبنای بروزهمه استعدادها ونبوغهامعرفی نمودند، انسانها به‌طورناخودآگاه علاقه به‌تحریك استعدادهاونبوغها راازدست دادندکه‌مثلاً «ما آن نبوغ علمی یا هنری راکه منشأآن غریزه جنسی است نمی‌خواهیم». ازطرف دیگر، با تحریکات‌وتشویقات‌گوناگون برای اشباع‌غریزهٔ‌جنسی، همهٔ آن‌استعدادها را ازارزش انداختند وبه‌قول مولوی:

جز ذکر نی دین اونی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او

یازده) در این رباعی شمارهٔ (۱۱) سه مسئله طرح شده است: مسئله‌یکم) تحیر درهمه شبها. مسئلهٔ دوم) گریه درهمه شبها. مسئلهٔ سوم) اینکه‌چون کاسه‌سرنگون‌است، لذا هرگزازسودا پرنخواهدگشت. این مسئله سوم جزیك مضمون ادبی چیز قابل توجهی نیست، مخصوصاً با نظربه‌اینکه معنای سوداء خیالات وتوهمات و احوال شبه جنون است. البته اگرمقصود ازسوداء حالتی ازشیفتگی و بیقراری درباره حق بوده باشد، می‌توان معنایی قابل توجه ازبیت آخرمنظورنمود. حکیم صفای‌اصفهانی می‌گوید:

تجلی گه خود کرد خدا دیدهٔ ما را

بدین دیده درآید و ببینید خدارا

خدا در دل سود ازدگانست بجویید

مجویید زمین را و مپویید سما را

همچنین اگرمنظورآرزویی باشد که به حقائق باعظمت متعلق شود چنانکه حافظ گوید:

سویدای دل من تا قیامت مباد از شوق و سودای تو خالی

یا نظامی گوید:

ندارم سر تاج و سودای تخت که ترسم شبیخون‌درآید به‌بخت

یا چنانکه مراد خاقانی است:

مراگویی چه سردارم سرسودای او دارم

به خاکپای او کامید خاك پای او دارم

ولی بعید به‌نظرمی‌رسد که منظور گویندهٔ رباعی، بیقراری دربارهٔ حق که از مختصات عشق به‌حق است ـ و آرزوهای والابوده باشد زیرا دراین فرض، گرفتاری

به‌تحیروغم واندوههای شبانه معنایی نخواهد داشت. پیداست که منظور این شاعر ازتحیر، حیرت عالی نیست. بلی اگرمقصود ازحیرت آن نوع عالی حیرت باشد که مولوی می گوید :

گه چنین بنماید و گه ضد این
جز که حیرانی نباشد کاردین

نه چنان حیران که پشتش سوی اواست
بل چنین حیرت که محوومست دوست

دراینصورت همهٔ محتوای رباعی دگرگون می‌شود و دارای معنایی معقول و آموزنده می گردد.

دوازده) رباعی شمارهٔ (۱۲) نیزدارای سه مسئله است: مسئلهٔ یکم) هیچ کس شکل اسرار ازل را نگشاده‌است. این مسئله دربررسی ونقد رباعی شمارهٔ (۱) مطرح شده است. مسئلهٔ دوم) هیچ کس قدم‌ازدائره بیرون ننهاده‌است. مسئلهٔ‌سوم) از مبتدی تا استاد همه وهمه محصولی جزناتوانی ندارند. دربارهٔ مسئلهٔ دوم باید پرسید که مقصود ازاینکه «کس یکقدم ازدائره بیرون ننهاد» یعنی چه؟ اگرمقصود اینست که انسان که درعالم طبیعت زاییده می‌شود، با وسائل طبیعی علمی وعملی نمی‌تواند از این عالم قدم بیرون بگذارد؟ مسلم است که دراین جهان بزرگ تاآنجاکه عرصهٔ امتداد وبعدکشیده شده است، هیچ رخنه‌ای وشکافی وجود ندارد که عامل درك و عمل ماانسانها بتواند ازآن نفوذکند. واگرمنظوراینست که انسان دربند زنجیرطبیعت وقوانین آن، نمی‌تواند به‌هیچ وجه اشرافی به جهان طبیعت داشته باشد، این منظور صحیح نیست ، زیرا بدون اشراف، حکم کلی درباره طبیعت نمی‌توان صادر کرد، با اینکه ما می‌بینیم : هرتفکری که بخواهد قضایای کلی با دید جهان‌بینی صادر کند، مجبوراست اشرافی به‌طبیعت حتی اشرافی به‌جهان هستی داشته باشد، والا تصدیق بدون تصورخواهد شد که‌یکی ازمحالات است. اما مسئلهٔ سوم که عبارتست

ازناتوانی انسانها، با نظربه‌مجموع مشاهدات وتجربیات درنوع انسانی وبا توجه‌به معرفی خالق انسانها درباره این نوع می‌توان اززبان مولوی گفت:

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ

این معنی هم شامل ناتوانی علمی می‌شود وهم عملی وهم قدرت علمی و عملی.

سیزده ) رباعی شمارهٔ(۱۳)یك حکم کلی دربارهٔهمه گذشتگان دارد که‌می گوید: «همهٔ آنان رفتند ودرحالیکه فریب موجودیت خود را خورده بودند، درزیرخاك تیره خوابیدند». اگرچه ظاهر مصرع دوم ازبیت اول چنین است که رهگذران این دنیا درخاك غرورخوابیده‌اند ولی چون این معنی که خاك غرورانگیز باشد نامعقول‌است، لذا باید همان معنی راکه گفتیم، یعنی «درحالیکه فریب موجودیت خود راازجهت علم وآرزوها وامیدها وتواناییها خورده بودند، در زیرخاك تیره آرمیدند» در نظر بگیریم. این حکم کلی مبنی براینست که گویندهٔ این رباعی مانند اغلب گویندگان رباعیاتی که‌مادراین کتاب مورد بحث‌وبررسی‌ونقد قرارداده‌ایم‌دربارهٔ خودشان می‌اندیشندو با استفاده‌ازاصل بی‌پایه «قیاس به‌نفس»حکم کلی صادرمی کنند که «انسان‌چنین‌است وچنان است»!هزاران انبیاء واولیاء وحکماء که مانند رگه‌های الماس درانبوه ذغال سنگ تاریخ درجریان بوده‌اند، آیا آن انسانهای بزرگ هم «درخاك‌غرورخفته‌اند»! آیا ابراهیم خلیل وموسی وعیسی‌ومحمد وعلی‌صلوات‌الله علیهم‌اجمعین‌هم «درخاك غرورخفته‌اند»! آیا تکاپوگران مخلص دیارحقیقت که عظمای معرفت وعمل‌درتاریخ بشریت‌اند، آنان هم «درخاك غرورخفته‌اند»! یك مطلب دیگر که در این رباعی وجود دارد، دستوربه‌می گساری است که دربررسی ونقد دسته مربوطه ازرباعیات‌در آینده، خواهد آمد. اما اینکه «باد است هرآنچه گفته‌اندای ساقی» چنانکه دربررسی ونقد رباعی شماره یك متذکرشدیم، ادعایی غیرقابل تحقق می‌نماید. تاریخ حکمت وادب جهان وجهان اسلام وایران آکنده ازاندیشه‌های تابناك وسخنان نغز و پرمغز

است. آیا فی‌المثل خواجوکه می‌گوید:

ای‌مقیمان درت را عالمی در هر دمی
رهروان راه عشقت هر دمی درعالمی

باکمال قـدرتت در عرصهٔ ملك قـدم
هر تف آتش خلیلی هر تك‌خاك آدمی

در تجلـی جمالت طـور سینا ذره‌ای
پـور سینا در بیان کبریـایت ابکمی

کاف‌ونون‌ازنسخهٔ‌دیوان‌حکمت‌نکته‌ای
بحروکان زامواج‌دریای‌عطایت‌شبنمی

ای به تیغ ابتلایت هر شکاری شبلئی
وی به‌میدان بلایت هرسواری ادهمی

ازقدم‌دم چون‌توانم‌زدکه‌درراه‌توهست
ز اول صبح ازل تا آخر محشر دمی

آیا این معانی بکروباریك، سراسر«باد» است؟ آیاگویندگان اینگونه مطالب وحتی بالاتراز آنها، که‌خردمندترین‌مردان روزگارخود بوده‌اند، با انسانهاسرشوخی داشته‌اند؟ آیا فقط می‌خواسته‌انداظهار فضل کنند؟ آیا اسیراحساسات وخیالات بی‌اساس بوده‌اند؟ اینگونه اتهامات جزبرای واردکردن به‌خود آن انسانی‌که همه چیز را در این دنیا شوخی می‌داند وتعلق‌خاطر به‌فضل فروشی وغوطه خوردن‌درخیالات دارد، شایسته نیست. آیا آنهمه سوزوگدازوتکاپووگذشت و زیرپاگذاشتن لذائذ و دست شستن اززندگی درکاروان بسیاربزرگ و جدی وپرمعنی آن انبیاء واولیاء و حکماءوعرفای راستین‌پیشگام هستند، مستند به «باد» بی‌اساس است که‌گویندهٔرباعی خیال‌کرده است!

چهارده) محتوای رباعی‌شمارهٔ (۱۴) رادربررسی ونقد رباعیات گذشته‌مطرح

وبحث نموده‌ایم.

می‌دانم ولی نمی‌گویم!

۱) خورشید به گل نهفت مـی نتوانم
و اسرار زمـانه گفت می نتوانم
از بهـر تفکـرم بـرآورد خـرد
دُرّی که ز بیم سفت می نتوانم

۲) اسرار جهان چنانکه در دفترماست
گفتن نتوان زانکه وبال سرمـاست
چون نیست در این مردم نادان اهلـی
گفتن نتوان هرآنکه در خاطر ماست

۳) از جـرم گـل سیاه تـا اوج زحـل
کـردم همه‌مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهـای مشکل به حیل
هر بند گشاده شد مگر بند اجل

## بررسی و تحلیل و نقد گروه دوم از رباعیات

این رباعیات دردو مضمون مشترکند یکی اینکه گوینده یا گویندگان آنها ادعا می‌کنند که اسراری یا همه‌اسرار جهان را به دست آورده‌اند. و در رباعی شمارهٔ یك عامل به‌دست آوردن آن اسرار را هم بیان‌می‌کنندکه عبارتست از خرد که بوسیله اندیشه درهایی‌از آنها رانصیبشان ساخته است. دوم اینکه ازبیم‌وهراس‌از مردم نمی‌توانند آنها را بازگو کنند. اما مضمون یکم، عبارتست ازاینکه‌گوینده یا گویندگان‌رباعیات‌مزبور«اسرارزمانه» یا «اسرارجهان» را می‌دانند ودردفترشان‌ثبت کرده‌اند. مضمون دوم، این مردان رازدان‌نمی‌توانند «اسرارجهان» یا «اسرارزمانه» را با مردم نادان که فاقد شایستگی هستند درمیان بگذارند. اگراین رباعیات‌را همان کسی گفته است که رباعیات شماره (۱) و (۲) و (۴) و (۶) و (۷) و (۸) و (۹) و (۱۱) و(۱۲)و(۱۳)و(۱۴)راسروده‌است، یاتناقض‌رامحال نمی‌دانسته‌است! ویاآدمی فراموشکاربوده‌است که‌درموردی می گوید: هیچکس نمی‌تواند‌اسراررابفهمد، درجای دیگرمی گوید:«اسرارجهان‌چنانکه‌دردفترماست»! ولی به‌مردم‌نادان‌نباید گفت، یعنی‌من اسراررابه‌دست آورده‌ام‌وخردبه‌وسیلهٔ‌اندیشه دری‌دردرونم‌به‌وجود آورده است که از

بیم مردم عامی نمی‌توانم آنرا ابرازنمایم. گذشته از این تناقض گویی، مسئله‌ای دیگر وجود دارد که باید مطرح گردد و آن اینست که محافظه کاری دانایان تاریخ معرفت متفاوت می‌باشد:

گاهی) عظمت خود واقعیاتی است که به دست آورده‌اند و مردم عادی توانایی فهم وهضم آن را ندارند وچه بسا که اگر آن واقعیات بر آن مردم عرضه شود، هم عقائد وتفکرات آنان مختل می گردد وهم عرصهٔ زندگی برای گوینده تنگ می‌شود. این مطلب حق است، یعنی اگر گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی و نقد که مقداری واقعیات بسیار مهم ووالایی به‌دست آورده بودند که مردم توانایی فهم وهضم آنها را نداشته‌اند بهترهمان بود که عمل کرده‌اند، یعنی ابرازننموده‌اند.

اینان ازهمان گروه رازدانان بوده‌اند که مولوی دربارهٔ آنان می گوید:

برلبش قفل است و در دل رازها
لب خموش و دل پراز آوازها
عارفان که جام حق نوشیده‌اند
رازها دانسته و پوشیده‌اند
هرکه را اسرارحق آموختند
مهر کردند و دهانش دوختند

وامیرالمؤمنین،علیه‌السلام،دریکی ازخطبه‌های نهج‌البلاغه فرموده‌است: بَلِ ٱنْدَمَجْتُ عَلَىٰ مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْبُحْتُ بِهِ لَٱضْطَرَبْتُمُ ٱضْطِرَابَ ٱلْأَرْشِيَةِ فِي ٱلطَّوِيِّ ٱلْبَعِيدَةِ (بلکه برعلمی نهانی وارد ومحکم وپیچیده شده‌ام که اگرابراز کنم، مانند طنابهای آویزان درچاههای عمیق مضطرب خواهید گشت.)

و اما اگر منظور گوینده یا گویندگان دو رباعی مورد بررسی و تحلیل ونقد از اسرار، مقداری ازعلوم وفلسفه‌ها بوده باشد که به نظرمی‌رسد در نظرشان همین بوده است، می‌بایست بکوشند و انسانهایی را تربیت کنند و آن اسراری

راکه از علوم وفلسفه‌ها فرا گرفته بودند به‌آنان بیاموزند و همهٔ مردم را محکوم به جهل و ادامه جهل ننمایند ـ واقعاً چقدر متفاوت است روحیهٔ کسی که می‌گوید:

هین بگو تا ناطقه جو می‌کند — تا به قرنی بعد ما آبی رسد
گر چه هرقرنی سخن نوآورد — لیك گفت سالفان یاری کند

با روحیهٔ کسی که با کمال بی‌اعتنایی به مردم و با غوطه خوردن در خود بزرگ‌بینی، نه‌تنها معنای‌فوق را نمی‌گوید، بلکه آرزوهم نمی کند که همزبان با مولوی بگوید:

با لب دمساز خودگر جفتمی — همچو نی من گفتنیها گفتمی

رباعی شمارهٔ سوم فقط ادعای علم مینماید.

آیا عقل وخرد واندیشه ضرورت دارند یا نه؟

رباعیاتی که دراین موضوع به‌عمربن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است‌بر سه نوع است: مثبت ومنفی ومبهم.

رباعیات مثبت به‌قرارزیراست:

۱) عالم اگر از بهر تو می‌آرایند
مگرای بدان که عاقلان نگرایند
بسیار چوتو روند و بسیار آیند
بربای نصیب خویش کت بربایند

۲)اجرام که ساکنان‌این ایوانند
اسباب تردد خردمندانند
هان تا سررشته خرد گم نکنی
کانانکه مدبرند سرگردانند

۳) ترکیب طبایع چو به کام تو دمی است
روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی است
با اهل خرد باش که اصل تن تو
گردی و نسیمی و شراری و دمی است[۱]

۴) هر راز که اندر دل دانا باشد
باید که نهفته‌تر ز عنقا باشد
کاندر صدف از نهفتگی گردد دُر
آن قطره که راز دل دریا باشد

۵) خورشید به گل نهفت می‌نتوانم
و اسرار زمانه گفت می‌نتوانم
از بهر تفکرم برآورد خرد
دُرّی که ز بیم سفت می‌نتوانم

۶) از جرم گل سیاه تا اوج زحل
کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل
هر بند گشاده شد مگر بند اجل

رباعیات منفی به‌قرار زیراست:

۱) آنانکه اسیر عقل و تمییز شدند
درحسرت هست و نیست ناچیز شدند

۱. با نظر به اینکه مقصود گوینده رباعی چهار عنصر قدما (آب و آتش و خاك و باد) می باشد، لذا «دمی» قطعاً غلط است و باید «نمی» بوده باشد.

رو باخبرا تو آب انگور گزین
کان بیخبران به‌غوره میویز شدند

۲) امشب می جام یك منی خواهم کرد
خود را به دو جام می غنی خواهم کرد
اول سه‌طلاق عقل و دین خواهم داد
پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

۳) من ظاهر نیستی و هستی دانم
من باطن هر فراز و پستی دانم
با اینهمه از دانش خود شرمم باد
گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم

۴) آنانکه به‌کار عقل درمی کوشند
بیهوده بود که گاو نر می‌دوشند
آن به که لباس ابلهی درپوشند
کامروز به عقل تره می‌نفروشند

۵) چون نیست مقام ما در این دهر مقیم
پس بی می و معشوق خطائی است عظیم
تاکی ز قدیم و محدث امیدم و بیم
چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

رباعیات مبهم به قرار زیر است:

۱) ای چرخ ز گردش تو خرسند نی‌ام
آزادم کن که لایق بند نی‌ام

گـر میل تو با بیخرد و نادان است
من نیز چنان اهل و خردمند نی‌ام

۲) با این دو سه نادان که چنین پندارند
از جهل که دانای جهان ایشانند
خرباش که این جماعت از فرط خری
هر کاو نـه خر است کافرش پندارند

## بررسی و تحلیل و نقد گروه سوم از رباعیات

در آغاز این مبحث گفتیم، رباعیات مربوطه به‌عقل وخرد و اندیشه بر سه نوع است: نوع یکم) مثبت. این نوع از رباعیات اندیشه وعقل وخرد را با ارزش معرفی می کند وچون هریك از آن رباعیات مانند دو نوع رباعیات دیگر دارای خصوصیاتی می باشند، لذا هریك از رباعیات را مورد بررسی وتحلیل ونقد قرارمی‌دهیم:

یك) در رباعی شمارهٔ (۱) توصیه می کند که اگر زیباییهای جهان را برای تو می آرایند، ولی تو دل بر آن زیباییها مبند، زیرا عقلاء به آن آرایشها نمی گرایند. و چون دنیا گذرگاهی است که عده‌ای می‌روند و عده‌ای می آیند، لذا نصیب خود را پیش از آنکه ربوده شوی، یا نصیب تو ربوده شود دریاب. اما مسئلهٔ اول که مربوط به‌زیباییها است، گویندهٔ رباعی بدون اینکه به دوقسم بـزرگ زیباییهای محسوس و زیباییهای معقول توجه داشته باشد(که دریافت زیباییهای معقول مانند آزادی وعدل عالیترین آرمانهای خردمندان است)، وبدون توجه به‌اینکه اگر آدمی بتواند به این رشد عاطفی وروانی برسد که زیبایی را «نمودی نگارین وشفاف که برروی کمال کشیده شده است» درك ودریافت نماید چنین شخصی با یکی از بزرگترین رازهای هستی که کمال پشت پردهٔ جمال است، آشنا شده است، آری بدون توجه‌به‌این امور

مهم، زیبایی را ازدیدگاه عقلاء مطرود دانسته است! آری، اگر می گفت: زیباییهای محسوس را منزل نهائی انگاشتن وتوقف در آن نمودن،از کوتاه فکری است، بسیار عالی وآموزنده بود. ازطرف دیگر گویندۀ رباعی توصیه می کند که پیش از آنکه ربوده شوی نصیب خود را بربای. اگرمنظور گویندۀ رباعی: نصیب خردپسند و مورد درخواست وجدان وبطورکلی نصیب روح از این عالم است، بسیار متین و آموزنده است واگرمنظورش لذائذ اپیکوری است، با بیت اول رباعی تناقض پیدا می کند، زیرا در آن بیت گفته بود:

عالم اگر از بهـر تو می آرایند مگر ای بدان که عاقلان نگرایند

وصرفاً توصیه به بیخیالی ولذت گرایی است که همسایه دیوار به دیوار پوچ گرایی است.

در رباعی شمارۀ دوم توصیه به مراعات احکام خرد است که بسیار عالی است، ومحتوای مجموع این رباعی در بررسی وتحلیل و نقد رباعی شماره (۳) از گروه اول رباعیات مطرح شده است.

دو) رباعی شمارۀ دوم در گروه اول ازرباعیات تحت عنوان شماره (۳) بررسی وتحلیل ونقد شده است.

سه) دراین رباعی یك تناقض گویی شگفت انگیزی دیده می شود که اگرمضمون آن درنثر گفته می شد، گویندۀ آن منسوب به نوعی اختلال دماغی می گشت، زیرادر مصرع اول ازبیت دوم، دستورمی دهد که «با اهل خرد باش» با اهل خردبودن و از خرد برخوردارشدن که قطعاً امری است ضروری ومطلوب، ما را از «سرخوشی» و «بی اعتنایی به واقعیات» و «زیرپا گذاشتن احساس برین تکلیف» برحذرمی دارد، با این حال گوینده این رباعی می گوید:

ترکیب طبایع چوبه کام تودمی است روشاد بزی اگرچه برتو ستمی است

اما به این حقیقت اعتنا ندارد که ترکیب طبایع وتشکیل اجزاء بدن که به قول بعضی ازگذشتگان از خودراضی عبارتست از «گردی» (خاکی) «نسیمی» (بادی)

«شراری»(آتشی) «دمی» که باید «نمی»(آبی)باشد، برای به‌فعلیت‌رساندن‌استعدادهای والای انسانی وبه‌رشد و کمال رساندن روح است، نه‌برای خوش باشی‌وسرخوشی و«ان‌شاءالله بزبود» و «باری‌به هرجهت» این‌مبحث دررباعیات مربوط به توصیه‌های گوینده یاگویندگان رباعیات به «سرخوشی» و «غنیمت شمردن دم» مشروحاً بررسی خواهدگشت. یك ابهام دیگر دررباعی فوق وجود دارد که در مصرع آخر رباعی دیده می‌شود، می گوید: «روشاد بزی اگرچه برتوستمی است» مقصود ازستم‌چه‌بوده است؟ اگرمقصود غوطه‌ورشدن در ناگواریها و مشقتهای زندگی است، این حقیقتی است، ولی به‌کاربردن ستم دربارهٔ آن ناشی ازیك دید ناشیانه وعامیانه‌درعالم‌هستی وقوانین جاریه درآن مخصوصاً قانون «علیت» می‌باشد. این قانون می گوید: اگر معلولی را می‌خواهید ، بدون به وجـود آمدن علت، توقع به‌دست آمـدن آن را نداشته باشید وبه اصطلاح اگر گنج می‌خواهید، قانون اساسی دنیا اینست که باید رنجی را متحمل شوید. این مشقت وزحمت عین عدل و لطف الهی است، چنانکه دربررسی وتحلیل ونقد رباعیات مربوطه مطرح خواهد شد.

چهار) درشمارهٔ (۴)ازاین گروه‌ازرباعیات‌مطلب‌مفیدی‌وجود داردکه‌محصول تجارب طولانی است؛ وآن مطلب عبارتست ازخودداری ازابراز رازهایی که‌بافاش شدن آنها مخصوصاً با وضع خام ابتدایی نادانان فتنه‌های کوبنده و خطاهای غیرقابل چشم پوشی به‌وجود می آید.

پنج) این رباعی درگروه دوم ازرباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است،مراجعه فرمایید. فقط دراین مبحث یك نکته را باید درنظربگیریم‌وآن به‌رسمیت شناختن خرد واندیشه‌دراین رباعی است که کاملاً صحیح و بجا است که متأسفانه باآن نوع رباعیات که درهمین گروه تحت عنوان رباعیات منفی‌خواهدآمد، تناقض پیدا می کند.

شش) دررباعی شمارهٔ (۶)باردیگربا یك‌ادعای خیلی بزرگی‌مواجه‌می‌شویم که شبیه به‌رباعی شمارهٔ (۳)دررباعیات‌منفی‌است که دربررسی وتحلیل‌ونقد مربوطه خواهد آمد. جنبهٔ مثبت این رباعی دراینست که‌گوینده پذیرفته است که بایداندیشید

وتلاش کرد وبه حل مشکلات پرداخت. مسئله‌ای که دراین رباعی می‌ماند، اظهار ناتوانی گویندهٔ رباعی ازحل بند (معمای) مرگ است. بایدگفت: مسئله مرگ ازیك جهت (چگونگی گسیختن تعلق روح ازبدن) معمایی است که فقط خالق زندگی و مرگ آن را می‌داند وامیرالمؤمنین، علیه‌السلام، در نهج‌البلاغه دربارهٔمرگ‌فرموده است: كَمْ أَطْرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكْنُونِ هٰذَا الْأَمْرِ وَلٰكِنْ أَبَى اللهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ، هَيْهَاتَ! عِلْمٌ مخزون (چه روزهایی را که درتفکر درراز نهانی این امر ــ مرگ ــ به سربردم، ولی مشیت خداوندی جز به‌پنهان داشتن آن تعلق نگرفته‌است. بسیار بعید است نزدیك شدن به حل این مشکل، زیرا علمی است نهانی درنزد خدا) واما ازجهت دیگر، دربارهٔ مرگ مباحث مشروحی دررباعیات مربوطه خواهیم داشت.

## بررسی و تحلیل و نقد رباعیات منفی از گروه سوم

یك) دررباعی شمارهٔ (۱) یك نظر منفی شدید درباره عقل و تمیز وجود دارد که به‌تنهایی می‌تواند مردم را ازعقل وتمیزواندیشه بیزار کند. واینگونه مضامین مهلك دررباعیات منسوب به‌خیامی درموارد متعدد آمده است. پاسخ ما اینست که اگر منظور گوینده بهره‌برداری ازعقل نظری جزئی در اصول ومبادی عالی هستی ودریافت حقائق فوق این عقل است، صحیح به‌نظرمی‌رسد. مخصوصاً با نظر به‌آخرین مصرع رباعی که می‌گوید: «کان بیخبران به‌غوره‌مویزشدند» یعنی اسارت آدمی به‌دست عقل نظری جزئی وحاکم قراردادن آن دربارهٔ همهٔ حقائق همانا غوره نشده مویزشدن است. و اگر منظورگوینده عقل به‌معنای عام آن است که شامل عقل جزئی و نظری وعقل کلی وعقل عملی خالص باشد که یکی ازدوحجت بزرگ الهی است، توصیه بر ترك آن همانا توصیه برترك اساسی‌ترین عامل رشدانسانی می‌باشدو مقصود ما از «مضامین مهلك» همین معنی است.

دو) دررباعی شمارهٔ (۲) پوچ گرایی و پناه‌بردن به‌عامل تخدیروازکار انداختن عقل ودین با یك شکل جالب مطرح می‌شود. گویندهٔ رباعی نخست عقل ودین راسه

طلاق می‌دهد و با دو جام به بی‌نیازی می‌رسد! و آنگاه دختر رز را عقد می کند الی آخر... به‌نظر می‌رسد چنانکه در بررسی رباعی بعدی مطرح خواهد گشت، اینگونه مستی و ناهشیاری ممکن است معلول پشت سر انداختن عقل و دین بوده باشد و ممکن است بالعکس باشد یعنی مستی و ناهشیاری است که عقل و دین را از ضرورت ورود در توجیه و تفسیر حیات انسانها بر کنار می‌سازد.

سه) در رباعی شمارهٔ (۳) یك ادعای بسیار بزرگی دیده می‌شود که به‌عامی بودن گویندهٔ آن بیشتر دلالت دارد تا به‌توانایی وی براظهار نظر در این جهان پرمعنی. می‌گوید:

من ظاهر نیستی و هستی دانم من باطن هر فراز و پستی دانم

درصورتیکه اگر این ادعاکنندهٔ خوش باور و عامی مطالب زیر را می دانست، هرگز یك هزارم این ادعا را هم راه نمی‌انداخت. گویی مدعی نمی‌داند که ما در نمایشنامهٔ بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر و چون شناختهای ما محصول مجموع بازیگری و تماشاگری ما است، لذا به‌هیچ وجه نمی توانیم بگوییم: علم و معرفتی راکه در این دنیا به دست می‌آوریم، خبر قطعی و کامل از واقعیتها می‌دهد. همه موجودات پیرامون و آنچه که از قلمروهای بسیار دور به‌وسیلهٔ ابزار و وسائل شناخت وارد حیطهٔ درك ما می‌شوند، نقطهٔ تلاقی تماشاگری و بازیگری ما می‌باشند. آیا با این حال می‌توان گفت: «من ظاهر نیستی و هستی دانم»، «من باطن هر فراز و پستی دانم»؟! دریك مجموعه که همه اجزاء آن در ارتباط با یکدیگرند، جهل به‌یکی از اجزاء موجب جهل به‌همه آن اجزاء می‌باشد، این یك اصل علمی و قطعی است. حال باید از ادعا-کننده پرسید آیا شما حتی یك مجهول هم در این دنیای پرمعنی و دارای میلیاردها میلیارد هویت و بعد و قوه و فعل، ندارید؟! اگر ادعای شما چنین باشد که نه هرگز، هیچ مجهولی ندارید، ماهم هرگز سخنی با شما نداریم، زیرا حداقل من شما برای شما مجهول

است به‌اضافهٔ اینکه همهٔ فلاسفه معتقدند که فصل حقیقی اشیاء برای ما روشن نیست. لذا در تحصیل معرفت ما نباید توقع حد تام منطقی را که باید با فصل حقیقی و جنس قریب بوده باشد، در مغز بپرورانیم.

این می‌دانم شگفت‌انگیزی که گویندهٔ رباعی شمارهٔ (۴) به‌راه‌انداخته است، پاسخ حقیقی‌اش را هیچکس مانند خود همین گوینده نمی‌تواند بگوید. پاسخ خود اوچنین است:

گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم    با اینهمه از دانش خود شرمم باد

نهایت امر بایستی این مسئله را روشن کنیم که آیا این ادعا کننده نخست مقداری محدود معلومات سطحی به‌دست آورده و ناگهان کبر و نخوت موجب شده است که علم مطلق ادعا کند و در نتیجه، به‌مستی خوش باشان برسد، یا بالعکس، نخست مقداری محدود معلومات سطحی به‌دست آورده و این معلومات سطحی اورا مست کرده و سپس آن ادعای بزرگ را راه انداخته است؟ واقعاً جای اسف است که مغز انسان به‌جای تأدب و تواضع در موقع فراگیری مقداری علم و معرفت، چنان طغیانگری راه بیندازد که آگاهانه یا ناآگاهانه درون خود را باز کند و بگوید که من برای علم مطلقی که به‌دست آورده‌ام، محصولی جز مستی نمی‌بینم[۱].

چهار) در رباعی شمارهٔ (۴) از عقل گرایی انتقاد شده است، ولی با توجه به‌مصرع دوم از بیت دوم معلوم می‌شود که گویندهٔ رباعی مطلقاً از عقل گرایی بیزاری نمی‌جوید، بلکه فریاد او از بی‌اعتنایی مردم به‌عقل می‌باشد. البته در همهٔ دورانها اغلب مردم با تعقل و اندیشه‌های عمیق سروکاری نداشته‌اند، ولی هیچ وجدان آگاه و عقل سلیم نمی‌گوید: بدان جهت که اغلب مردم ارزش بسیار مهم اندیشه و عقل را نمی‌دانند، بنابراین عقلاء و خردمندان و دانشمندان هم به‌جای آنکه همهٔ مردم را به‌عظمت و ضرورت اندیشه و

۱. البته احتمال مستی به‌معنای بیخودی و خودفراموشی که بقول مولوی «محرم این هوش جز بیهوش نیست» در رباعی فوق می‌رود.

عقل آگاه نمایند، خودشان هم تنزل وسقوط کنند. بسیارخوب، بدان جهت که «امروز به‌عقل تره می‌نفروشند» نباید توقع داشت که مردم بی‌خبرازارزش و عظمت عقل بیایندو برای تفکرات وتعقلهای مفید وضروری ما ارزشی قائل شوند. به‌چه‌علت لباس ابلهی بپوشیم که مردم را به‌ادامه و احساس محبوبیت جهل وضدیت با عقل تشویق کنیم!

این همان مطلبی است که به‌ابوالعلاء معری ادیب و شاعربزرگ عرب، ولی بی‌اطلاع ازفلسفه وحکمت وناآگاه از منطق واقعی حیات انسانها، نسبت داده شده است که می‌گوید:

۱. وَلَمَّا رَأَیْتُ ٱلْجَهْلَ فِی ٱلنَّاسِ فَاشِیاً
تَجَاهَلْتُ حَتَّیٰ ظَنَّ أَنِّیَ جَاهِلُ

۲. إِذَاوَصَفَ ٱلطَّائِیَّ بِٱلْبُخْلِ مَادِرٌ
وَ عَیَّرَ قُسّاًبِـا ٱلْفَحَاحَةِ بَـاقِلُ

۳. وَقَالَ ٱلسُّهَا لِلشَّمْسِ أَنْتِ خَفِیَّةٌ
وَ قَالَ ٱلدُّجَیٰ لِلصُّبْحِ لَوْنُكَ حَائِـلُ

۴. وَطَاوَلَتِ ٱلْأَرْضُ ٱلسَّمَاءَ سَفَاهَةً
وَفَاخَرَتِ ٱلشُّهْبُ ٱلْحَصَیٰ وَٱلْجَنَادِلُ

۵. إِذَابَانَ عَضْدِی مَا تَأَسَّفَ مَنْکِبِی
إِذَا فَاتَ زَنْدِی مَا بَکَتْه ٱلْأَنَامِـلُ

۶. فَیَامَوْتُ زُرْ إِنَّ ٱلْحَیَاةَ ذَمِیمَةٌ
وَ یَا نَفْسُ جِدِّی إِنَّ دَهْرَكَ هَازِلُ

۱. (هنگامیکه جهل و نادانی را در میان مردم رایج دیدم، خود را چنان به نادانی زدم که گمان برده شد که من هم نادانم).

۰۲ (در آن هنگام که مادر [که از بخیل‌ترین مردم دوران خود بوده‌است]حاتم طائی را به‌بخل توصیف نماید! و باقل [که از احمق‌ترین مردم روزگارش بوده‌است] قس‌بن‌ساعدهٔ ایادی را[که از حکماء و دانایان بزرگ عرب بوده است]تقبیح و او را عیب‌جویی نماید! چه باید کرد).

۰۳ [وستارهٔ سها به‌خورشید بگوید : تومحفی‌و‌پوشیده‌ای وتاریکی به‌بامداد بگوید : رنگ توتیره است!).

۰۴ (وزمین ازروی حماقت به‌آسمان گردنکشی نماید و سنگریزه‌ها و سنگها به‌ستاره‌های نورانی فخربفروشند!).

۰۵ (اگردستم [عضلهٔ مابین آرنج وشانه] جدا شود، شانه‌ام تأسف نمی‌خورد واگرمچ دستم ازبین برود، انگشتانم به‌آن نمی‌گریند).

۰۶ [در چنین روزگاری] (ای مرگ بیا به دیدار من، زیرا زندگی در چنین دورانی مذموم است وای نفس برای بیرون رفتن ازکالبد بدن کوشش کن و جدی باش که روزگارت شوخی‌گری پیشه‌کرده است).

بنابراین، هم‌ابوالعلاء معری وهم‌گویندگان امثال این رباعیات،چون‌مشتری ندارند وکسی را پیدا نمی‌کنندکه به‌آنان «احسنت» و «آفرین» بگوید، پس عقل‌و اندیشه را رهاکنند ومردم را وادار به‌ادامهٔ جهل ونکبت خود نمایند.

درست است که:

هرکه او از همزبانی شد جدا　　　بینوا شد گرچه دارد صد نوا

ودرست است که:

با لب دمساز خود گر جفتمی　　　همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی

ولی فراموش نباید کرد تا آن حدی که دانایان می توانند ، باید در ارشاد و آشنا ساختن مردم با حقائق به‌قدرفهم آنان کوتاهی نکنند. لذا «هرچه می گویم به‌قدر فهم توست» اگرچه «مردم اندر حسرت فهم درست»

قاعدهٔ میسور که می گوید: «اگر همهٔ تکلیف را نتوانستیم انجام بدهیم، آنچه را که از آن تکلیف می‌توانیم، باید به‌جای بیاوریم»، یك قاعدهٔ عقلی بدیهی است. به جهت اهمیتی که بی‌نیازی اندیشه و تعقل (برای دریافت واقعیات) از بازارومشتری دارد، زشتی وناشایستی مشتری جویی وبازاریابی برای اندیشه وتعقل رامورد توجه قرارمی‌دهیم.

مولوی خطاب به جلوه فروشان علم وادب وهنرمی‌گوید:

چار چشمی تو ز عشق مشتری
بر امید مهتری و سروری
گر بخسبی مشتری بینی به خواب
جغد کی در خواب بیند جز خراب
مشتری خواهی بهر دم پیچ پیچ
تو چه‌داری که فروشی، هیچ هیچ
گر ترا نانی بدی یا چاشتی
از خریداران فراغت داشتی
ای که درمعنی ز شب خامش تری
گفت خود را چند جویی مشتری
سر بجنبانند پیشت بهر تو
رفت در سودای ایشان دهر تو

علم تقلیدی بود بهر فروخت
چون بیابد مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است
دائماً بازار او با رونق است

اگرفروشندگان همواره‌با مشتریان راستین روبرو می‌شدند، اشکالی‌نداشت، ولی‌می‌دانیم که مشتریان راستین حقائق‌همان مقدار اندکند که دارندگان متاع کاملاً صحیح. همو دراین باب چنین می‌سراید:

کی نظاره اهل بخریدن بود
آن نظاره گول گردیدن بود
پرس‌پرسان کاین‌بچند و آن بچند
از پی تغییر وقت و ریشخند
از ملولی کاله می خواهد زتو
نیست آنکس مشتری و کاله جو
کاله را صد بار دید و باز داد
جامه کی پیمود او پیمود باد

مدیون بودن به‌انسانها ( که باید تا امکان دارد آنان را از جهل و بینوایی نجات داد) با دستورخداوندی، آری، ولی انسانها را مشتری‌کالای خود تلقی کردن، نه.

امیرالمؤمنین‌علی‌بن‌ابیطالب علیه‌السلام هشدارداده است: [ای‌انسانها،] کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ(همهٔ شماچوپانید وهمهٔ شما باید درحق زیردستان خود پاسخگو ومسؤول باشید).

خداوند فیاض مطلق فرموده است: إِنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعاً (سورهٔ مائده، آیهٔ ۳۲) (قطعاً چنین است که هرکس انسانی را بدون عنوان قصاص یا فساد روی زمین بکشد، مانند این است که همهٔ انسانها را کشته است و هرکس انسانی را احیاء کند مانند این است که همهٔ مردم را احیاء نموده است).

آری کشتن یك انسان فقط درشکستن قفس مادی وبه‌پرواز درآوردن روح او وبیجان ساختن او نیست، بلکه با نابود ساختن اندیشه وتعقل یك انسان ووادار کردن او به ادامهٔ جهل وبینوایی نیزهست. وچنانکه احیای یك انسان با آماده کردن عوامل مادی زندگی و برطرف نمودن عوامل مزاحم آن محقق می‌شود، همچنین احیای علمی وعقلی واحیای دیگرعوامل اعتلای مغزی وروانی یك انسان، احیاء و زنده کردن او می‌باشد، خواه آن انسان احیاء شده ارزش کاراحیاءکننده را بفهمد و درصدد پاداش دادن برای وی برآید یا نه، همان روش پیامبران عظام که به قول مولانا:

هر نبی می گفت یا قوم از صفا
من نخواهم مزد پیغام از شما
من دلیلم حق شما را مشتری
داد حق دلالیم هر دو سری

خلاصه، تا کسی به‌مقام ابتهاج و عطرافشانی درونی بدون توقع واصل نشود، حق ندارد به‌مردم بگوید: دنبال من بیایید. ای کاش امثال گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، لطف وعظمت این معنی را می‌فهمیدند که:

گل خندان که نخندد چه کند
علم از مشك نبندد چه کند
ماه تابان بجز از خوبی و ناز
چه نماید چه پسندد چه کند

آفتاب ار ندهد تابش و نور　　　پس بدین نادره گنبد چه کند

پنج) دررباعی شمارهٔ (۵)، نوعی خودمحوری ازگویندهٔ رباعی دیده می‌شود که ناخوشایند است:

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم
چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

مسلم است که گویندهٔ رباعی حساسیت بیمار گونه‌ای دربارهٔ مسئلهٔ «حدوث و قدم این دنیا» ندارد، بلکه منظورش همهٔ مسائل عالی مربوط به جهان هستی است که یا واقعاً ازناتوانی مغزی، ازطرح وفهم آنها کناره می‌گیرد، یا بدان جهت که حل آن مسائل بالاخره به ایجاد تعهد واحساس برین تکلیف و لزوم هدفداری و هدف‌جویی برای این زندگانی منتهی می‌گردد، وامثال گویندهٔ رباعی نمی‌خواهند دراین دنیا تلاش وتکاپویی برای رشد و کمال روحی وتأمین ابدیت نمایند که با ابزاردرك طبیعی جسمانی قابل دریافت نیستند.

نوع سوم ـ رباعیات مبهم ـ دورباعی به عنوان نمونه برای این نوع از رباعیات آورده‌ایم.

یك) دررباعی شمارهٔ (۱) گویندهٔ رباعی ناراضی بودن خودرا ازگردش چرخ ابراز می‌کند و ازچرخ می‌خواهد که اورا آزاد کند، زیرا لایق بند و زنجیر نیست. سپس دربیت دوم برای ترغیب چرخ که بااوسر به‌سرنگذارد و وسایل رفاه وعشرت را برای اوهم فراهم بیاورد، می‌گوید: ای چرخ اگرمیل تو با نادانان ونابخردان است، گمان مبرکه من دانا وخردمند واهل فضلم، مرا هم ازنظردورمدار! ابهام این رباعی دراین است که معلوم نیست گویندهٔ رباعی حقیقتاً ازعلم وخرد بیزاراست، یا می‌خواهد به چرخ وانمود کند. اما اینکه گویندهٔ رباعی ازچرخ فلك آزادی می‌خواهد، باید بداند

که برخورداری ازآزادی ونابود نگشتن روح از عوامل مزاحم جبری، مربوط به طرزتفکروتکاپوی خود آدمی است. رجوع فرمایید به‌بررسی وتحلیل و نقد شمارهٔ (۵) ازگروه اول.

دو)دررباعی‌شمارهٔ (۲) ناله‌ای‌ازنادانان دانانماکه ازشدت‌نادانی گمان‌می کنند دانا هستند سرمی‌دهدکه البته بسیار بجا است و اگر عمق سرگذشت بشری را مورد مطالعه قراربدهیم، خواهیم دیدکه‌صدماتی که‌کاروان بشریت‌ازاین نابخردان‌خردمند-نما ونادانان دانانما دیده‌اند، بیش‌ازآن است‌که‌قابل توصیف و شمارش بوده باشد ولی نتیجه‌ای‌که‌گویندهٔ رباعی ازاین جریان زشت‌گرفته است، صحیح نیست، زیرا این قاعده‌که الناس الی‌اشباههم امیل(مردم به‌افراد شبیه به‌خودشان مایل‌ترند)مزاحم قانون لزوم رشد وکمال‌که در دلهای انسانهای سالم شعله‌وراست، نمی‌باشد. آنچه که مهم است ملاحظهٔ اهم ومهم درموارد تزاحمها است، به این معنی وقتی‌که امر مردد شود بین مهم واهم، مسلم است‌که اهم مقدم است.

مثلاً اگرشخصی را ببینیم که درحال غرق شدن‌است وما می‌توانیم‌اورانجات بدهیم، ولی برای نجات دادن اوباید از زمینی عبورکنیم که صاحبش راضی نیست، دراین مورد مابین حرمت تصرف درمال دیگری بدون رضای او ولزوم نجات دادن غریق تزاحمی است ومسلم است‌که احیای نفس انسانی اهم است و باید از همان زمین عبورکرد وغریق را نجات داد.خلاصه،قانون‌اهم ومهم قانونی‌است‌صددرصد عقلی‌که همهٔ ادیان الهی وعقلاء آن را پذیرفته‌اند. بنابراین، اگر ابراز علم در میان جمعی موجب شودکه صدمه‌ای شکننده‌برای انسان وارد شود، قطعی است‌که‌برای مراعات اهم‌که موجودیت (مخصوصاً روحی) آدمی است، باید از ابرازچنان‌علمی خودداری نمود.

نمی‌بینم، پس‌نیست، یاقابل اثبات نمی‌باشد!

۱) تا چند زنم به‌روی دریاها خشت
بیزار شدم ز بت پرستان و کنشت

خیام که گفت دوزخی خواهد بود
که رفت به دوزخ و که آمد به[ز]بهشت

۲) از آمدن و رفتن ما سودی کو
وز تار وجود عمر ما پودی کو
در چنبر چرخ، جان چندین پاکان
می‌سوزد و خاك می‌شود دودی کو

۳)افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد
در پای اجل بسی جگرها خون شد
کس نامد از آن جهان که پرسم از وی
کاحوال مسافران عالم چون شد

۴) از جملهٔ رفتگان این راه دراز
باز آمده‌ای کو که به ما گوید راز
هان برسر این دو راهه از روی نیاز
چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز

۵) پیری دیدم به خانهٔ خماری
گفتم نکنی ز رفتگان اخباری
گفتا می خور که همچو ما بسیاری
رفتند و کس باز نیامد باری

۶) بسیار بگشتیم به‌گرد در و دشت
اندر همه آفاق بگشتیم به گشت
کس را نشنیدیم که آمد زین راه
راهی که برفت راهرو باز نگشت

۷) کس خلد و جحیم را ندیده است ای دل
گویی که از آن جهان رسیده است ای دل
امید و هراس ما به چیزیست کزان
جز نام و نشانی نه پدید است ای دل

## بررسی و نقد گروه چهارم از رباعیات

همهٔ رباعیات این گروه در یك چیز کلی مشترکند و آن انکار یا تردید در واقعیت وجود چیزی است که با حواس طبیعی درك نمی‌شود. البته جز شمارهٔ (۱) و (۷) از رباعیات این گروه، ظاهر ابیات توقف و رکود و تـردید در آن واقعیتها است که با حواس طبیعی دیده نمی‌شوند. ولی رباعی یکم و هفتم فحوای نوعی انکار ابدیت دارد اگرچه صریح در این معنی نمی‌باشند. وبه‌هرحال، چند مطلب در رباعیات این گروه وجود دارد که مورد بررسی و تحلیل و نقد قرارمی‌دهیم:

مطلب یکم) امر مشترك مابین همهٔ رباعیات این گروه، انکار یا تردید در واقعیت هرچیزی است با حواس طبیعی درك نمی‌شود!

ما هردو موضوع (انکار و تردید) رابه‌طور مختصر بررسی می نماییم: اما موضوع انکار، یعنی اگر یك انسان از «نمی‌بینم»، «پس قطعاً نیست» را نتیجه بگیرد، چنین شخص سطح نگر نخست باید من و اندیشه و تعقل و تجسمات و عملیات تجریدی ریاضی و منطقی کلی و صدها نوع لذت و صدها نوع درد ورنج و انواع تردید وحیرت و هزاران نوع تصور و تصدیق و میلیاردها واحد مختلف که در حافظه یـا ضمیر ناخود-آگاه ذخیره شده وغرایز واستعدادهای نامحسوس خود را انکار کند وسپس بیاید و وارد این مسئله شود که من معاد را نمی‌بینم پس نیست! من ابدیت را نمی‌بینم پس نیست! این شخص وچنین اشخاصی نخست باید نظم وروابط قانونی مـوجودات

عالم هستی رامنکر شوند، سپس بیایند در این گونه مفاهیم نامحسوس (معاد و ابدیت و دوزخ و بهشت) اظهار نظر کنند، زیرا آنچه که از موجودات عالم هستی قابل درک حسی است، اشکال و نمودهای گوناگون و مشخص آنهاست که به‌وسیلهٔ حواس طبیعی وابزاری که با فکر و دست انسانی ساخته شده‌اند، اما خود نظم، روابط قانونی که در فلسفه به‌عنوان «ثابت‌ها» از آنها نام می‌بریم به‌هیچ وجه قابل درک با حواس طبیعی نمی‌باشند.

موضوع تردید، یعنی اگر کسی بخواهد از عدم درك چیزی به‌وسیلهٔ حواس طبیعی، واقعیت وجود آن چیز را مشکوك تلقی کند، این شخص قطعاً به‌خطار فته‌است، زیرا نه‌تنها امروزه که علم وطرق ارتباط باواقعیتها تنوع و گسترش زیادی پیدا کرده است، بلکه درهرزمان، کسانی که ازمحدودیت ومشروط بودن کاربردحواس طبیعی وابزارساخته شده به‌وسیلهٔ انسانها اطلاعی داشتند، می‌دانستند که با این محدودیت ومشروطیت به‌هیچ‌وجه نمی‌توان دلیل واقعیت یك چیزرا قابل درك بودن آن با حواس طبیعی تلقی نمود و این گمان ضد علم ومشاهدات بدیهی ما است که مادرشب چیزی را در پیرامون خود نمی‌بینیم، هراندازه که اشیاء ازما دورباشند بینایی ما دربارهٔ آنها ضعیف‌تر می‌شودتا جایی که بکلی ازدید ما مخفی می‌شوند، پس درحقیقت ازواقعیات عالم هستی باقطره‌ای ازاقیانوس بیکران درارتباط حسی هستیم، بااین‌حال واقعیات عالم هستی را با دلایل عقلی می‌پذیریم.

بلی، اگر کسی یقین پیدا کند که فلان موضوع اگر واقعیت داشت می‌بایست برای او با همین حواس طبیعی دیده شود، مسلم است که دراین موارد با عدم درك به وسیلهٔ حواس طبیعی می‌توان واقعیت آن شیی‌را فقط ازهمین طریق موردتردیدقرارداد.

مطلب دوم ) خصوصیات مضامین هریك از رباعیات گروه چهارم است. در رباعی شمارهٔ (۱) گوینده چون در بلاد اسلامی بوده است، ازآوردن کلمهٔ مسجد احتیاط کرده، بت‌پرستان ومعابد یهود ونصاری‌را آورده وابراز بیزاری‌ازآنهانموده است! ضمناً گفتگو یا اعتقاد به‌حقایق ماورای طبیعی را به زدن خشت روی دریاتشبیه کرده است، همان‌گونه که‌دردوران‌ما یکی‌ازشیفتگان‌افراطی‌پوزیتیویسم(عین گرایی)

مغرب زمین، می گوید: من نخست مانندگربهٔ مادری که بچه‌های خود را بخورد، متافیزیك را خوردم! باید گفت: نه گویندهٔ رباعی فهمیده‌است که حقایق ماورای طبیعی چیست و نه این شیفتهٔ خود باخته. آیا واقعاً اینگونه اشخاص موقعی که دربارهٔ روابط قانونی میان واقعیات عالم هستی می اندیشند و در همهٔ لحظات زندگی خود از آنها بهره‌برداری می کنند و می‌دانیم که آن روابط قانونی چنانکه در بالا گفتیم: به‌هیچ وجه قابل مشاهده نیستند، متوجه هستند که با سرودن اینگونه رباعیات با مراعات آن روابط و قوانین و اندیشه دربارهٔ آنها، خشت برروی دریا می‌زنند! گمان نمی‌رود اگر گویندهٔ رباعی دراین موضوع فکر می کرد که نفی واقعیت غیرمحسوس مستلزم تماس قاطعانه با همهٔ محسوسات وماورای محسوسات است، منکر نمیشد، زیرا کدامین منطق تاکنون تصدیق بی‌تصوررا صحیح تلقی کرده‌است؟ مگر شما نمی گوید: ماورای محسوسات چیزی نیست، ماورای طبیعت چیزی نیست. شاید بگوید: مقصود ما از نفی «ماورای محسوسات و ماورای طبیعت» این است که هر چیزی که محسوس نیست واقعیت ندارد. ولی باید توجه داشته باشید که صدها هزار انسانهای پیشتاز درتاریخ بشریت ازپیامبران الهی گرفته تا حکماء ودانشمندان آگاه، حتی تحریکات درونی خود شما موضوعاتی را به عنوان واقعیات ماورای طبیعی مطرح کرده و عمیقاً به‌آنها اعتنا کرده‌اند؛ آیا می‌توانید بگویید: ما بدون این که آنها را تصور کنیم که چیستند، می‌توانیم نفی کنیم یا آنها را مورد تردیدقرار بدهیم! وانگهی، گمان نمی‌رود شما گوینده یاگویندگان این رباعیات وهمفکران شما همهٔ ارزشهای اصیل انسانی واخلاق فاضله را مانند قهوه‌خانه نشینهای نیهیلیست، زیرپا بگذارید، یعنی گمان نمی‌رود شما با داشتن اعتدال مغزی برای لذت چند دقیقه‌ای خود شمشیربکشید وهزاران نفررا به‌خاك وخون بیندازید. آیااین ارزشها رامی‌توان بدون تکیه به‌ماورای طبیعت اثبات و قابل دفاع تلقی نمود! دررباعی شمارهٔ (۲) هدف‌وفلسفهٔ زندگی‌موردتردید یا انکار قرار گرفته‌است که‌درگروه‌مربوط‌خواهدآمد.

انکار یا تردید در ابدیت

۱) ایکاش که جای آرمیدن بودی
یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صد هزار سال از دل خاک
چون سبزه امید بر دمیدن بودی

۲) ای آن که نتیجه چهار و هفتی
وز هفت و چهار دائم اندر تفتی
می خور که هزار بار بیشت گفتم
باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی

۳) در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست
زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست
می خور که از این فسانه‌ها کوته نیست

۴) می خور که به زیر گل بسی خواهی خفت
بی مونس و بی حریف و بی همدم و جفت
زنهار به کس مگو تو این راز نهفت
هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

۵) زان پیش که غمهات شبیخون آرند
فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند
تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا
در خاک نهند و باز بیرون آرند

۶) یك چند به کودکی به‌استادشدیم
یك چند به استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید
از خاك برآمدیم و بر باد شدیم

۷) ای دل تو به ادراك معما نرسی
در نکتهٔ زیرکان دانا نرسی
اینجا ز می و جام بهشتی میساز
کانجاکه‌بهشت است رسی‌یانرسی

۸) پیری دیدم به خانهٔ خماری
گفتم ندهی ز رفتگان اخباری
گفتا می خور که همچو ما بسیاری
رفتند و کس باز نیامد باری

## بررسی و نقد گروه پنجم از رباعیات

یك) دررباعی شمارهٔ (۱) جایگاهی برای آرمیدن می‌خواهد، اگر مقصود گویندهٔ رباعی جایگاه آرامش دراین دنیا باشد، آرزویی است عامیانه، زیرا هرآدمی با حداقل آگاهی وخرد می‌داند که جهان ماگذرانست. به‌قول شاعر:

برصفحهٔ هستی چوقلم می گذریم
حرف غم خود کرده‌رقم‌می گذریم
زین بحر پرآشوب که‌بی‌پایانست
پیوسته‌چوموج ازپی هم‌می گذریم

وبه قول مولوی :

اندریـن ره میتراش و میخراش
تا دم آخر دمی فارغ مباش
دوست دارد یار ایـن آشفتگی
کوشش بیهوده به ازخفتگی
گرچه رخنه نیست در عالم پدید
خیره یـوسف‌وار می‌باید دویـد

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم
می نبینی قاصد جای نویم

ای‌مسیح‌خوش نفس‌چونی‌ز رنج
که نبود اندر جهان بی رنج گنج

ای کاش گوینده یا گویندگان امثال رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد فرصتی پیدا می کردند ونگاهی به‌سرگذشت بشرمی‌انداختند تا به این حقیقت آگاه شوند که بشربه‌هرنتیجهٔ مثبت که در این جهان رسیده است، به وسیلهٔ تلاش وتکاپو بوده است، نه‌آرمیدن وآرامش وفراغت ولم دادن وتماشای درخت پرشاخ وبرگ طبیعت. وای کاش نگاهی به‌دوآیه آری فقط به دوآیه ازنامهٔالهی (قرآن)می‌انداختند که می‌فرماید:

۱) وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّامَاسَعَىٰ. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يرى[۱] (وتحقیقاً برای انسان نیست جزسعی که‌کرده است وقطعاً سعی اوروزی دیده خواهد شد.)

۲) يَا أَيُّهَاالْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ[۲] (ای انسان، قطعاً تو با تلاش جدی حرکت‌کرده وبه‌دیدار خدایت خواهی رسید.)

حافظ به‌نوعی متنوع‌گویی شاعرانه دچارشده است‌که درجایی می‌گوید :

گرچه وصالش نه به‌کوشش‌دهند هرقدر ای دل‌که توانی بکوش

ودر جای دیگرمی‌گوید:

سرمنزل فراغت نتوان زدست دادن
ای ساربان فروکش کاین ره‌کران ندارد

خلاصه، اگرخود انسان هم دراین دنیا نفهمدکه اینجا، جای آرمیدن‌نیست، حوادث دنیا بخوبی به‌آن انسان می‌فهماندکه اگر بخواهد دراین دنیا نفسی بکشد،

۱المنجم، آیهٔ ۳۹ و ۴۰.
۲الانشقاق، آیهٔ ۳۶.

باید حرکت کند وموقعیت زندگی خود را دربرابر عوامل مخرب و مزاحم زندگی تثبیت کند.

واگرمقصودگویندهٔ رباعی از جایگاه آرمیدن، اعم ازاین صحنهٔ طبیعت و ماورای طبیعت بوده باشد، یعنی گویندهٔ رباعی به جهت آرامش آرزوی دوری از تموج واضطراب وتلاشهای رنج آور دنیا نموده وجایگاهی برای آرمیدن‌می‌خواهد اگرچه آن جایگاه در ماورای طبیعت باشد، البته این مطلب ازآن جهت که برای انسان آرامشی پس‌ازعبوراز دار دنیا وجود دارد، قابل توجه است، ولی بیت دوم نفی اصل ماورای طبیعت وحیات باآرامش درآن را اشعار می‌دارد!

دو)رباعی شمارهٔ (۲) مطلبی قابل توجه دربرندارد. مصرع دوم‌ازبیت‌دوم‌این رباعی درنفی معاد وابدیت اصراری داردکه ازهیچ خردمندی آگاه شایسته نیست، چنانکه درهمین مبحث خواهیم دید.

سه)رباعی‌شمارهٔ (۳)دربررسی گروه اول‌ازرباعیات تحت‌عنوان«رباعی‌شمارهٔ ۹» مطرح ومورد بررسی وتحلیل ونقد قرارگرفته است، مراجعه فرمایید.

چهار)در رباعی‌شمارهٔ(۴)پس‌ازتوصیه به‌میگساری، به اصطلاح یك **رازمگو** را با همهٔ آدمیان درمیان می‌نهد ومی گوید: «هرلاله که پژمرد نخواهد بشکفت»!این رازمگوکه در نظرگوینده انقلابی‌درفکر بشری ایجادخواهدکرد!این است که: بروید ودر بهاران قدمی چند در گلستان بزنید، گلهایی را خواهید دید که بسیار زیبا و با طراوت وشکوفایی عطرافشانی می کنند، ودرپاییز وزمستان سراغ همان‌گلستان را بگیرید وبروید خواهید دید همهٔ آنها پژمرده وازبین رفته‌اند ودیگرنخواهندرویید، حال وضع آدمیزادگان هم‌چنین است که وقتی خزان اجل برآنان وزیدن‌گرفت وبه زیرخاك تیره‌شان‌کشید، دیگرزنده نخواهندگشت؟

پاسخ‌گوینده این رباعی که مبنای اساسی‌ترین مسئلهٔ هستی راکه ابدیت‌است بریك تشبیه نارسا استوارساخته است همان است که در ابیات جبران خلیل جبران آمده است :

۱) یَا نَفسُ لَوْلَا مَطْمَعِی بِالْخُلْدِ　　مَا کُنْتُ أَعِی لَحْناً
تُغَنّیهِ الدُّهُورْ

۲) بَلْ کُنْتُ أَنْهَی حَاضِرِی قَسْراً　　فَیَغْدُو ظَاهِرِی سِرّاً
تُوَارِیهِ الْقُبُورْ

۳) یَا نَفسُ لَوْلَمْ أَغْتَسِلْ بِالدَّمْعِ　　أَوْلَمْ تَکْتَحِلْ جِفْنِی
بِأَشْبَاحِ السِّقَامْ

۴) لَعِشْتُ أَعْمَیٰ وَعَلَیٰ　　بَصِیرَتِی ظُفْرٌ فَلَا أَرَیٰ
سِوَیٰ وَجْهِ الظَّلَامْ

۵) یَا نَفسُ مَا الْعَیْشُ سِوَیٰ لَیْلٍ　　إِذَا جَنَّ انْتَهَیٰ بِالْفَجْرِ
وَالْفَجْرُ یَدُومْ

۶) وَفِی ظَمَا قَلْبِی دَلِیلْ　　عَلَیٰ وُجُودِ السَّلْسَبِیلْ
فِی جَرَّةِ الْمَوْتِ الرَّحُومْ

۷) یَا نَفْسُ إِنْ قَالَ الْجَهُولْ　　اَلرُّوحُ کَالْجِسْمِ تَزُولْ
وَمَا یَزُولُ لَا یَعُودْ

۸) قُولِی لَهُ إِنَّ الزُّهُورَ تَمْضِی　　وَلَکِنَّ الْبُذُورَ تَبْقَیٰ
وَذَا کُنْهُ الْخُلُودْ

۱) (ای من «دل» اگر امیدی به‌ابدیت نداشتم، آهنگی را که روزگاران می‌نوازد گوش فرا نمی‌دادم).

۲) (بلکه زمان حاضر از زندگی‌ام را جبراً قطع می کردم و به‌پایان می‌رساندم تا نمود ظاهریم رازی شود که قبرها آن را بپوشاند).

۳) (ای‌دل اگربا اشکم شستشونمی کردم ومژه‌هایم با سایه‌های رنجهاسرمه نمی کشید).

۴) (من زندگی کورانه‌ای داشتم که ناخنی بردیده‌ام بودکه جزتاریکی‌چیزی نمی‌دیدم).

۵) (ای دل، زندگانی نیست جزشبی که چون در تاریکی فرورود بـه بامداد منتهی‌گردد واین بامداد ابدی وفناناپذیراست).

۶) (ودرتشنگی قلبم دلیلی است بروجود شربت‌گوارای سلسبیل ابدیت در کوزهٔ مرگی که دلسوزبرای آدمیان است).

۷) (ای دل، اگـرنادانی به توگفت روح هم مانند جسم زائـل می‌شود و آنچه‌که زایل شود، برنمی‌گردد).

۸) (به اوبگوگلها می‌روند، ولی دانه‌های رویانندهٔ‌آنها پایدار می‌مانند واین است رازابدیت).

مضامین ابیات جبران خلیل جبران را درهمین مبحث طرح خواهیم کرد.

پنج)رباعی‌شمارهٔ(۵) نیز،پس ازتوصیه به‌بادهٔ‌گلگون،همهٔ حکماء واولیاءالله‌و خردمندان هستی شناس تاریخ بشری راکنار گذاشته، وبا یك تشبیه عامیانـه تکلیف ابدیت را یکسره می کند. این تشبیه عبارت است ازاینکه:

«تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا

در خاك نهند باز بیرون آرند» !

ای کاش، شخصی درخدمت‌گویندهٔ‌این رباعی بود وبه‌اومی گفت:شماچگونه درمادهٔ طلا پایداری را می‌بینید، ولی بدون این که هویت وحقیقت ومختصات‌روح آدمی‌راکه ماده را مسخرخود داردبشناسید، پایداری وابدیت آن را منکرمی‌شوید؟

سه‌رباعی دیگرازاین‌گروه را بررسی نماییم و سپس به‌مسئلهٔ معاد وابدیت به طورمختصر بپردازیم.

شش) رباعی شمارهٔ (۶) بیانی است‌کوتاه‌درجریان زندگی‌آدمیان معمولی که

در کودکی پیش استاد می‌روند، وقتی که خود به مرحلهٔ استادی رسیدند شادمان و خوشحال از این که به‌مقامی رسیده‌اند، در روی این خاك حرکت می کنند، در پایان هم که می‌میرند وزیرخاك می‌روند، اگرمنظور گویندهٔ رباعی از«برباد شدیم» فانی و معدوم شدن بوده باشد که هرگزهستی را نخواهد دید، مسلم است که ابدیت مورد انکارقرارمی گیرد!

هفت) رباعی‌شمارهٔ (۷) ازاین گروه ابهام‌انگیزاست،زیرااین که‌بشردربارهٔعالم هستی‌بامعمایی روبرواست که‌قابل‌حل‌نیست، برای‌گویندهٔ رباعی پذیرفته شده است، ولی درمصرع دوم مطلبی را می گوید: «درنکتهٔ زیرکان دانا نرسی» که با لاینحل ماندن معمای مزبور برای همهٔ انسانها سازگارنیست، زیرا مضمون مصرع دوم چنین است که زیرکان دانا می‌دانند که آن نکته چیست که معما را حل نماید، مگراین که بگوییم : مقصودگوینده از«ای دل» مغزهای مردم معمولی است، ولی این رباعی هم با مشکوك قلمدادکردن وصول به‌بهشت (نه‌انکارقطعی آن) توصیه به‌میگساری می کندکه رباعیات مربوط به‌آن درمباحث آینده مشروحاً مورد بررسی وتحلیل و نقد قرارخواهدگرفت. توجه به‌این نکته هم لازم است که مصرع آخراین رباعی، ظاهردراعتراف به وجود بهشت است، نهایت امروصول به‌آن را مشکوك قلمداد می کند.

هشت) رباعی‌شمارهٔ(۸) ازاین گروه‌دارای‌محتوای‌قابل‌توجهی‌نیست‌ومی گوید: چون‌ازآنان که رفته‌اند، کسی بازنگشته است، لذابی‌خیال باش وپیالهٔ می‌راسربکش ودرناهشیاری غوطه‌ورباش.

**رباعیات فوق دربرابرواقعیات ذیل دربارهٔ ابدیت به ما چه می‌آموزند؟**

واقعیات بسیارباا‌همیتی وجود داردکه‌گروه رباعیات مورد بررسی و تحلیل ونقد، دربرابرآنها، شبیه به شوخی است. ما مقداری از این واقعیات را مطرح می‌نماییم:

یك ) درنهاد انسانهای آگاه وعاقلی که توانسته‌اندخود رااز آلودگیهای خود- هدفی و خودپرستی و کامجویی ولذت پرستی نجات بدهند وآن عوامل اساسی درون راکه هرچند گاهی امواجی بسیار اصیل ازاحساسهای برین را به‌وجود می‌آورند، از کارنینداخته وخنثی نساخته‌اند، احساس بس شریف وپرمعنی دربارهٔ بقاء پس ازمرگ وابدیت‌وجوددارد وبه‌طورجدی احساسی می‌کنند که‌حقیقتی‌دردرون‌دارند که فنا وزوال راهی به‌آن ندارد. برای نفی چنین احساس اصیل وجدی، یا باید از منطق عامیانهٔ «نمی‌یابم پس وجود ندارد»، استفاده کرد ویا ازمستی وناهشیاری. هر دوموضوع ضد انسانی برای نفی یا ازکارانداختن احساس مزبورمورد استفاده‌قرار گرفته است. ما موضوع اولی (نمی‌یابم پس وجودندارد) را درمباحث گذشته‌مطرح نموده‌ایم مراجعه شود. موضوع‌دوم‌رادرگروه رباعیات مربوط به‌توصیه ودستور به ناهشیاری ومستی وتخدیرشدن بررسی‌خواهیم کرد.

دو ) گویندگان این گروه از رباعیات، یا هیچ اطلاعی از دلایل تجرد روح و بی‌نیازی آن‌ازماده‌نداشته‌اند[1] ویا با طرز تفکرات سطحی‌ازآن‌دلایل گذاشته‌اند بدون این که زحمت مطالعه و اندیشه به‌خود بدهند. ممکن است شما بگویید: هیچ انسان خردمندی دربارهٔ موضوعی که برای اثباتش دلایلی گفته شده و آگاهان ومتفکران صاحبنظر آنها راپذیرفته‌اند، بدون‌دریافت‌حقیقی آن‌موضوع‌وبدون توجه دقیق‌به‌دلایل آن، حکم منفی صادرنمی کند. پاسخ‌این اعتراض شما خیلی واضح است. اولاً در تاریخ ادبیات شما می‌توانید به‌اشخاص مشهوری برسید که با داشتن فن‌ادب وشعر به خود اجازه داده‌است که درهمین مسائل عالی‌اظهارنظر کند، بدون‌این که حتی یك لحظه به‌خود بیاید واز خود بپرسد که آیا توحق داری که در این‌گونه مسائل اظهار

۱. این دلایل که بنا به‌اظهار بعضی ازفضلای معاصر که اهل تتبع وتحقیقند، متجاوز از ۶۰ دلیل‌است، برای کسی که دربارهٔ فناوبقا اظهار نظرمی کند، باید مورد تحقیق‌وتأمل‌قرار بگیرند و ما به‌هیچ وجه اطمینان نداریم که گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، آن دلایل‌را با دقت‌کامل دیده ودربارهٔ آنها اندیشیده باشند.

نظر کنی؟فقط به‌عنوان نمونه به‌ابیات زیر توجه فرمایید:

گر بدانم که جهان دگریست
وز پس پرده همانا خبریست
ننهم دل به هوی و هوسی
واندرین نشئه نمانم نفسی
ای دریغا که بشر کور و کراست
وز سرانجام جهان بیخبر است!
کاش بودی پس مردن چیزی
حشری و نشری و رستاخیزی!
مخبران را ز دلیل امساکست
گفته‌های همه شبهتناك است!

ای کاش درهمان موقع که این ادیب وشاعربزرگ این اشعار را برای مردم زمان خود می‌خواند، یك نفربلند می‌شد ومی گفت: ای ادیب وشاعرعالیقدر ما،این که می گویی: «گفته‌های همه شبهتناکست»، آیا شما همهٔ مکتبهای فلسفی وحکمی‌و اصول اساسی وقواعد واحکام مذاهب دنیا را مطالعه وتحقیق نموده و چنین حکمی را صادر کرده‌اید؟ قطعی است که ادعای چنین چیزی محال است، زیرا شناخت محصولات مغزی وروانی یك متفکرصاحبنظر، حداقل به‌همان مقدارزمان نیازمند است که آن متفکر برای به‌وجود آوردن آن محصولات صرف کرده است. بنابراین باید گفت: شناخت قابل توجه‌ابن سینا مثلاً حداقل به‌سی سال زمان احتیاج دارد که خود ابن سینا تقریباً برای به‌وجود آوردن محصولات فکری وروانی خود صرف نموده است. حال باید ازامثال این شاعرعالیقدرپرسید که شما دراین دنیا چند سال زندگی کرده‌اید که توانسته‌اید همهٔمحصولات فکری وروانی صدها ابن‌سینادرشرق

وغرب را بررسی محققانه نموده وحکم به‌شبهتناك بودن همهٔ آنها نموده‌اید! وانگهی، آیا اطمینان دارید که همهٔ تراوشهای مغزی و روانی بشری همین است که تاریخ تا امروز برای ما حفظ کرده است؟ آیا شما می‌توانید با آن ویرانگری که بشر پشت‌سر خود گذاشته است وبرای منافع بی‌اساس خود، میلیونها آثارفکری وروحی همنوعان خودرا طعمهٔ شعله‌های آتش نموده یا درزیر آوارها پوسانده است، ادعا کنید که همهٔ آنچه را که بشر ازخود بروزداده‌است شما دیده‌اید ومطالعه وتحقیق نموده‌اید ونتیجهٔ تحقیق درهمهٔ آنها این بوده است که حتی یك مطلب اساسی هم درمیان آنها وجود نداشته‌است! بسیار خوب، شماخودتان چطور؟ فرض می کنیم «گفته‌های همه شبهتناکست» آیا خودتان توانسته‌اید که بدون تقلید از گفته‌های شبهتناك، و بدون حساسیتهای تاریکی‌زا دراصول و مبادی هستی بیندیشید؟ آیا هردواقلیم درونی وبرونی برای شما تاریك مطلق بود وحتی یك روزنه دراین دواقلیم وجود نداشت که نوری رابه آنها بتاباند؟ آن قانون که توانسته است برای شما یقین را ازشك جدا کند وشمارا وادار کند که همهٔ محصولات مغزی وروانی بشری را محکوم به‌شبهتناك بودن نمایید از کدامین روزنه‌بردرون شما تابیده‌بود؟ برگردیم به‌اصل مطلب، دلایل تجردروح هرانسان آگاه ومنصف را قانع می‌سازد که پروندهٔ وجودآدمی درهمین چندروزوشب محدود پایان نمی‌یابد واورهگذری است که ازاین گذرگاه عبورمی کند وواردجهانی مافوق حرکت وسکون وکون وفساد می گردد. مسئلهٔ بقای روح به‌اضافهٔ این که بادلایل بسیارفراوان اثبات می‌شود، به‌جهت شواهد فراوانی که همهٔ اقوام و ملل آنها را پذیرفته‌اند، مورد قبول فلاسفه وحکماء بوده است. اما معاد جسمانی راکه جمعی‌از متفکران آن را نپذیرفته‌اند، می‌توان با یك دلیل مختصرومتین که از فیلسوف و ریاضیدان عالیقدر خواجه نصیرالدین طوسی است، اثبات نمود. آن دلیل این است که حکم دومثل یکی‌است[1]. این جمله را با عبارت عربی‌چنین گفته است:

۱. حکم‌المتماثلین‌واحد. خداوند سبحان این دلیل را درقرآن مجید در این آیهٔ شریفه فرموده است: أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰٓ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّاقُ ٱلْعَلِيمُ (یس آیهٔ ۸۱) (آیا کسی که آسمانها وزمین را آفریده است، قدرت به وجود آوردن مثل انسانها را ندارد، آری واواست خلاق دانا.)

حُكْمُ الْمُتَمَاثِلَيْنِ وَاحِدٌ و این دلیل قابل انتقاد نیست، و با یك تأمل صحیح در معنای «مثل همدیگربودن» دوشئی تصدیق به‌وحدت آن دو درحکم ثابت می‌شود. آنچه که درمعاد خواهد آمد انسانی است مثل همین انسان که دراین دنیاوجودداشته وزندگی کرده است و چون وجود این انسان دراین دنیا ممکن بوده است که تحقق یافته است، همین حکم امکان برای وجود اودرمعاد که مثل همین انسان است،ثابت است، یعنی وجودمجدد این انسان که‌مماثل وجود اودراین دنیا است، ممکن‌است.

سه) اگر گویندگان این رباعیات حداقل یك اصل از اصول عالی انسانی را بپذیرند، مثلاً به این قضیه معتقد باشند که «باید به‌انسانها بدون انگیزهٔ جلب نفع و دفع ضررمحبت ورزید» مجبورخواهندگشت که هویت روح را ازمجرای ماده و مختصات آن بالاترتلقی نمایند، زیرا عالم ماده وماديات، هیچ عملی بدون پاداش را به‌رسمیت نمی‌شناسد، یعنی عالم ماده‌جایگاه وعامل سوداگری است‌وبه‌طور کلی اگر گویندگان رباعیات لحظاتی چند دراین قضیه بیندیشند که انسانهایی دراین‌دنیا احساسی برین دربارهٔ تکلیف وانجام آن دارند که حتی لذت روحی راهم به‌عنوان پاداش انجام تکلیف منظورنمی‌نمایند، آیا این خاصیت شگفت‌انگیزروح رامی‌توان باماده وماديات که بدون‌علل‌مادی کمترین حرکتی‌ازخود نشان‌نمی‌دهند، تفسیرنمود؟!

آیا بدون فرض ابدیت می‌توان به یکه‌تازان تنازع دربقاءِ وعشاق بی‌پروای قدرت، گفت که یك لحظه دست‌از آدم کشیها بردارید، یك لحظه هم حق رامراعات کنید؟ بدون تردید چنین خواهش و تمنایی ازانسانهایی که جزخودطبیعی که‌خویشتن را هدف ودیگران را وسیله می‌داند، نتوان نمود، زیرا با نظربه‌نفی معاد وابدیت، هیچ علتی برای جلوگیری ازبرخورداری بی قیدوشرط به‌سود خویش وجودندارد. این همان مطلبی است که اینجانب با برتراند راسل فیلسوف معاصرانگلیسی‌درمیان نهادم، ایشان پاسخی برای این مسئله نداشتند. بعدها درمصاحبهٔ ایشان باکاپلستون دیدم که همین مسئله (ارزشهای والای انسانی‌با انکار خدا وابدیت) راطرح‌نموده و

راسل پاسخ قانع کننده‌ای نتوانسته است بیان نماید.

هشت) رباعی شمارهٔ (۸)، ازاین گروه برای انکاریاتردید دربارهٔ ابدیت تکیه به همان‌قضیهٔ‌عامیانهٔ (نمی‌بینم پس نیست) نموده است که درگروه چهارم ازرباعیات مشروحاًمورد بررسی وتحلیل ونقد قرارگرفته است.

چون آغاز عالم را نمی‌بینم، پس این‌عالم بی‌نهایت‌است!

۱) دوری که دراو آمدن ورفتن ماماست
آنـرا نـه بدایت نـه نهایت پیداست
کس می‌نزد دمی در این معنی راست
کاین آمدن‌ازکجا و رفتن‌به‌کجاست

۲)چون‌عمربه‌سررسدچه‌بغدادوچه‌بلخ
پیمانه چو پر شود،چه شیرین‌وچه تلخ
خوش باش که بعداز من و تو ماه بسی
از سلخ به غره آیـد از غره بـه سلخ

۳) هنگام صبوح ای صنم فـرخ پـی
بـر ساز تـرانـه‌ای و پیش‌آور مـی
کافکند به خاك صد هزاران جم و کی
ایـن آمـدن تیـر مـه و رفتن دی

## بررسی و نقدگروه ششم ازرباعیات

آنچه که ازرباعیات این گروه دربی‌نهایت بودن صراحت دارد، رباعی‌شمارهٔ (۱) است ودورباعی (۲) و (۳) صراحت دربی‌نهایت بودن عالم هستی ندارد. آنچه که دررباعی شمارهٔ(۱) آمده است، دوموضوع است:

موضوع یکم) در این دور که ما درآن می آییم و می‌رویم نه ابتدایی دیده می‌شود ونه‌انتهایی. البته مقصود از دوربه‌قرینهٔ بیت دوم، همین‌جهانی است که ما در آن‌زندگی می کنیم. این قضیه هم یکی ازموارد آن توهم عامیانه است که‌می‌گوید: «نمی‌بینم، پس نیست».

موضوع دوم) هیچ کس دراین دنیا نمی گوید یا نمی‌تواند به‌گوید که: «این آمدن ازکجا ورفتن به کجاست». اما موضوع اول به‌اضافهٔ مطالبی که دربررسی و تحلیل و نقدگروه چهارم ازرباعیات در رد «نمی‌بینم، پس نیست» گفته شده است، باید درنظر گرفت که متناهی بودن این دنیا هم ازناحیهٔ حرکت اثبات شده استوهم ازناحیهٔ خود ماده وهم ازانبساط (گسترش) تدریجی جهان ازحال وحدت وتراکم‌به ترکیب و کثرت.

محدودیت ومتناهی بودن عالم با نظربه محدودیت ماده، بالضروره می‌تواند محدودیت کل مجموعی حرکت را هم اثبات نماید. وچون ماده درعرضهٔ وجود مرکب است ازاجزاءِ محدود، پس کل مجموعی ماده محدود است ونمی‌تواند

نامحدود بوده باشد، یا نمی‌تواند نامتناهی باشد. همچنین با نظر به‌ترکیب حرکت از «بالقوه و بالفعل‌ها» یا «مثبت و منفی‌ها» یا «وجود و عدم‌ها»ی محدود، محدودیت و یا متناهی‌بودن کل مجموعی حرکت اثبات می‌شود و با اثبات محدودیت و تناهی حرکت، محدودیت و متناهی بودن ماده هم اثبات می‌گردد. و ما نباید عمل تجریدی ذهن را که می‌تواند محدودترین حقیقت را تا بی‌نهایت امتداد بدهد، به‌حساب واقعیات گذارده و گمان کنیم که هر بی‌نهایت ذهنی واقعاً هم در جهان عینی بی‌نهایت می‌باشد. ما می‌توانیم یك عدد آجر محدود را در ذهن خود با عملی شبیه به عمل عدد سازی تا بی‌نهایت تصور کنیم، آیا این تصور یا این عمل تجریدی در سازندگی می‌تواند یك آجر مشخص را که محال است در عالم عینی تکرار شود، دو آجر نماید؟

در موضوع دوم، هیچ کس در این دنیا نمی‌گوید یا نمی‌تواند بگوید: «کاین آمدن از کجا و رفتن به‌کجاست»، این همان مطلب است که برتراند راسل با پذیرش این معنی که آهنگی در پشت پرده این موجودات نواخته می‌شود متذکر شده است. عبارت او به‌قرار زیر است:

«ما فی‌المثل به‌کرمادرزادی شباهت داریم که در میان یك‌عده موزیسین بزرگ شده و از روی روابطی که‌بین قطعات نت‌موسیقی و نواختن آنها وجود دارد، به‌قواعد مربوطه واقف شده و می‌تواند نتهای موسیقی را بخواند و ارکستری را هدایت کند. حال اگر این کرمادرزاد از طریق ایماء و اشاره بتواند توضیحات دیگران را درك کند کم کم متوجه می‌شود که نتهای موسیقی و حرکات نوك انگشتان و سایر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود نمایندهٔ چیزهای کاملاً متفاوت از ظواهری هستند که برای او مشهود می‌باشند، ولی ادراك ارزش موسیقی و چگونگی آهنگهای صوتی آن، برای او غیر ممکن است. حال، دانش ما از طبیعت هم چیزی شبیه به‌این است. ما می‌توانیم نتهای طبیعت را بخوانیم و به‌مشخصات ریاضی آنها پی ببریم. اما استنباط از این که این نتها نمایندهٔ چه‌چیزهایی هستند بیشتر از حدود استنباط آن شخص کر دربارهٔ این که نتهای موسیقی معرفی چیزی به‌غیر از ظواهر خود می‌باشند، نیست. حتی

آن کرمادرزاد ازیك لحاظ هم برما رجحان دارد و آن این که ما از زندگی در میان یك عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیزمحرومیم ودرحقیقت همهٔ ما دربارهٔ درك نتهای طبیعت کرهستیم، استادی درکنارما نیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده واقلاً با ایماء واشاره ما را برای ادراك کیفیات ذاتی آنها راهنمایی کند.»[۱] ملاحظه می‌شود که راسل هم ازنبودن استادی که آهنگ واقعی نتهای طبیعت راشنیده واقلاً با ایماء واشاره آن را به‌مردم بفهماند، اطلاع می‌دهد! ولی باید به‌گوینده رباعی وراسل گفت: مقصود شما ازاستاد وخبردهنده ازآمدن ورفتن مردم وعلل آن دوچیست؟ آیا مقصود شما این است که واقعاً انسان یا انسانهایی ما را باآهنگ عالی هستی آشنا بسازند، چقدردرطول تاریخ فراوان بوده‌اند این انسانهاکه‌به‌نام‌پیامبران وحکماء واولیاءالله درمیان این مردم فریاد زده‌اند ومی‌زنندکه:

کار من و تو بدین درازی کوتـاه کنم کـه نیست بازی

آیا به‌انتظار اساتیدی بالاترازپیامبران نشسته‌ایدکه درکمال آگاهی و خرد و صدق وصفا فریاد زده‌اندکه ای مردم، امروزفردایی دارد چنانکه دنبال جنینی‌ولادت ورشد وکمالی وجود دارد.

ای مردم،گوش به‌فضای درونتان‌بدهید،این نغمه را خواهید شنیدکه:چنانکه تواز وجود برخورداری و نمی‌توانی خود را فریب بدهی که من نیستم همچنین نمی‌توانی به خود بقبولانی که «وجود من دراین دنیا بیهوده است» آیـا ایـن نغمه را می‌شنویم یا نه؟ اگرکسی بگوید: من چنین نغمه‌ای را نمی‌شنوم! ما کاری بـا وی نداریم، زیراکسی که‌کاری با خود ندارد، هیچ کس نمی‌تواندکاری با اوداشته‌باشد، هرکسی که سخنی با خود ندارد، هیچ کس نمی‌تواند با اوسخنی داشته باشد. گمان نمی‌رودکسی که دارای آگاهی وخرد رشد یافته بوده باشد، این نغمه را منکرشود، زیرا انکارچنین نغمه‌ای برابربا نابود انگاشتن تمامی ارزشهای والای‌انسانی‌است.

۱. مفهوم نسبیت انیشتن ونتایج‌فلسفی‌آن، به قلم برتراند راسل. ترجمهٔ مرتضی‌طلوعی، ص ۲۳۱.

لذا باید به‌آقای راسل وامثال‌گویندهٔ این‌گونه رباعیات با کمال جدیت و صراحت گفت: شما دو نوع استاد کاملاً مطلع از آهنگ هستی وعلت آمدن و رفتن انسانها به این دنیا دارید: نوع یکم استاد درونی که عقل ووجدان سلیم شما است که ـ به قول نظامی ـ می گوید:

تا مایهٔ طبع‌ها سرشتند
ما را ورقی دگر نوشتند
کار من و تو بدین درازی
کوتاه کنم که نیست بازی

ویا به قول ناصرخسرو:

روزگار و چرخ وانجم سربسر بازیستی
گرنه این روز دراز دهر را فرداستی

آیا می‌توانید درتاریخ طولانی بشریك گام جدی وسودمند برهمهٔ ابعادانسانی پیدا کنید که مستند به‌وجدان الهی انسانها نباشد؟ آیا تاکنون شنیده‌اید که هیچ ملحد ومنکری که منبعی برای عدل وحق‌وآزادی درمافوق امیال ولذائذ طبیعی‌ومحسوس انسانها سراغ ندارد، بتواند خدمتگزار اصیلی برای بشربوده باشد ودردداورا بدون این که دردهایی برای او به‌وجودبیاورد درمان کند؟ ما با مشاهدهٔ این همه شکوه و نظم خیره‌کننده درهستی می‌دانیم که بازی به‌این عظمت امکان پذیرنیست.

نوع دوم استاد برونی که انبیاء واولیاء وحکماء وهرانسان شناسی است که‌به تماشای ظواهرهستی وانسان قناعت نکرده واطلاعات صحیحی ازاعماق آنچه‌که درهستی وانسان می گذرد، به‌دست آورده‌اند، اینان بااتفاق کلمه می گویند:

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم ما ز دریاییم و دریا می‌رویم

البته اشخاصی هستند که دراین دنیاصدای این دونوع‌استاد را دربارهٔ‌حکمت

وجود خود نمی‌شنوند، ولی فراموش نکنیم که فراوان‌تـر از اینان، اشخاصی هستند که در اقلیم موجودیت آدمی، جز مشتی رگ و پوست و گوشت و خون و استخوان، هیچ چیزی سراغ ندارند ـ «من»، جان، روان، شخصیت، وجدان، عقل، احساس زیباییهای معقول، دریـافت عظمت اخلاق والا، برای آنـان، خیالاتـی بیش نیستند. اینان همانند آن شب پرندگانند که اگر وصل آفتاب نخواهند، نمی‌توانند از رونق بازار آفتاب بکاهند.

شمارهٔ (۲) و (۳) از رباعیات مورد بررسی و نقد مطلبی محسوس و مورد قبول همگانی را بیان می کنند که چیزی بر معلومات بشری نمی‌افزایـد و آن عبارتست از دگرگونی و زوال و فنای همهٔ نمودها و واقعیات در دو قـلمرو طبیعت و انسان و این مطلب در بـررسی و نقد ربـاعیات مـربـوطه، مشروحـاً مطرح خـواهد گشت ان‌شاءالله تعالی.

پوچ‌گرایی (نیهیلیستی) و هیچ اندیشی

۱. ای بی‌خبران شکل مجسم هیچ است
ویـن طارم نه سپهر ارقـم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون و فساد
وابستهٔ یك دمیم و آن هم هیچ است

۲. دنیا دیدی و هرچه دیدی هیچ است
وان نیز که گفتی و شنیدی هیچ است
سرتاسر آفـاق دویـدی هیچ است
وان نیز که در خانه خزیدی هیچ است

۳. دنیا بـه مـراد رانده گیر آخـر چه
ویـن نامهٔ عمر خوانده گیر آخر چه
گیرم که به‌کـام دل بماندی صد سال
صد سال دگـر بمانـده گیر آخر چه

۴. رندی دیدم نشسته برخنگ زمین
نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
نی حق، نه حقیقت نه شریعت نه یقین
اندر دو جهان کرا بود زهرهٔ این ؟

۵. جمعی متفکرند در مذهب و دین
قومی متحیرند در شك و یقین
ناگاه منادیی درآید زکمین
کای بیخبران راه نه آنست‌نه‌این

۶. چون نیست زهر چه هست جز باد به‌دست
چون هست زهر چه هست نقصان و شکست
انگار که هست هر چه در عالم نیست
پندار که نیست هرچه در عالم هست

۷. بنگرز جهان چه‌طرف‌بر بستم ؟ هیچ
وز حاصل عمر چیست در دستم؟ هیچ
شمع طربم ولی چو بنشستم هیچ
من جام جمم، ولی چو بشکستم هیچ

۸. شادی بطلب که‌حاصل عمر دمی است
هر ذرهٔ خاك کیقبادی و جمی است
احوال جهان واصل این عمر که‌هست
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

۹. این چرخ فلك که ما در اوحیرانیم
فانوس خیال از او مثالی دانیم

خورشید چراغ دان و عالـم فانوس
مـا چون صوریم کانـدر و حیرانیم

۱۰. دوران جهان بی می و ساقی هیچ است
بـی زمزمـهٔ نای عـراقی هیچ است
هرچند در احـوال جهان مـی نگرم
حاصل همه عشرتست و باقی هیچ است

۱۱. اینگونـه که من کار جهان می بینم
عالـم همه رایگـان برآن می بینم
سبحان‌الله بهر چه در مـی نگرم
نـاکـامی خویشتن در آن مـی بینم

۱۲. ای بیخبر از کار جهان هیچ نه‌ای
بنیاد تو باد است از آن هیچ نه‌ای
شد حد وجـود تو میان دو عـدم
اطراف تو هیچ و در میان هیچ نه‌ای

۱۳. تا چند حدیث پنج و چار ای ساقی
مشکل چه یکی چه صد هزار ای ساقی
خاکیم همه چنگ بساز ای ساقی
بادیـم همه بـاده بیار ای ساقـی

۱. یکی از بزرگترین خطاهای این گونه شاعران این است که کلمهٔ روح را مرادف یا شکلی دیگر از ریح به‌معنای باد گرفته‌اند، درصورتی که این خیال هم از نظر علوم انسانی باطل است که روح را حقیقتی جوهری و باعظمت می‌دانند و هم از دیدگاه قرآن که می‌فرماید: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي به آنانکه می‌پرسند روح چیست؟ بگو: روح از امر پـروردگار من است.

۱۴. خیام اگرزباده مستی خوش باش

با لاله رخی اگر نشستی خوش باش

چون عاقبت کار جهان نیستی است

انگار که‌نیستی چو هستی خوش‌باش

## برسی و نقد گروه هفتم از رباعیات

در مقدمهٔ بررسی و نقد این گروه از رباعیات، نگاهی اجمالی به این که «آیا پوچ گرایی (نیهیلیسم) مستلزم لذت پرستی ( هدونیسم ) است یا نه؟» ضرورت دارد . اگر مقصود از پوچ گرایی معنای واقعی این کلمه باشد که هیچ واقعیت و حقیقت و قضیه و اصلی را نپذیرد ، برای دارندهٔ چنین طرز تفکری ( اگر وجود داشته باشد که بسیار بعید است ) هیچ کیش و آیین و مکتب و گرایش و به طور کلی هیچ قید و بند عقیدتی نمی‌تواند مطرح باشد، حتی لذت‌پرستی (هدونیسم) زیرا تقید به‌هر اصلی اگرچه ناچیزترین اصول بوده باشد ، با پوچ گرایی مطلق ناسازگار است. و اگر مقصود از پوچ گرایی، انکار اصول و مبادی برای جهان هستی و هدف اعلا برای زندگی بوده باشد، اگر چه زندگی طبیعی و مختصات قانونی آن را در ارتباط با جهان‌هستی که‌در آن زندگی می کند، پذیرفته و به‌جریان محسوس طبیعت و قوانین آن معتقد باشد، دراین فرض می‌تواند لذت پرستی (کیش لذت) را مورد اعتقاد قراربدهد. نظیر آنچه که درطرز تفکرات چارواك‌های هند و اپیکوریان یونان مشاهده می‌شود. به‌این معنی که با انکارماورای طبیعت و هرگونه اصول‌ومبانی‌عالی برای هستی وهدف اعلا برای‌زندگی، اگر کسی ازحداکثرلذایذ طبیعی‌ومحسوس استفاده نکند و با تکیه به یك عده اصول قراردادی بی اساس و ساختگی ( انسان چنین باید باشد، انسان چنان باید باشد) دست‌ازلذایذشخصی خود بردارد، درنهایت کار، دربازی زندگی باخته است. لذا می گوییم: بی علت نبوده است که هردوطرز

تفکر پوچ گرایی و انکارماورای طبیعت، لذت گرایی را مانند یك معلول ضروری به‌دنبال علت خود به‌وجود می آورد. مطالعه کنندهٔ ارجمند دراین گروه از رباعیات و بعضی از گروه‌هایی که‌درمباحث آینده‌مطرح خواهد گشت، احساس خواهد کرد که‌نیست انگاری وپوچ گرایی‌مستلزم «سرخوشی» و«خوش باش» بوده وگوینده یاگویندگان این‌رباعیات، باصراحت کامل این لازم و ملزوم بودن «پوچ گرایی» و«لذت گرایی» راگوشزد وتوصیه نموده‌اند. مسئلهٔ دیگری که باید در این رباعیات مورد دقت قرار بگیرد، واقعیات وحقایقی است که دراین رباعیات وجود دارد وگوینده یاگویندگان رباعیات بدون توجه به‌نتایج پذیرش آن واقعیات وحقایق، توصیه به‌پوچ گرایی یا نیست‌انگاری نموده‌اند! مقداری ازاین واقعیات وحقایق را بیان می کنیم؛ دراین رباعیات با این مفردات روبروهستیم:

یك) مردم بی‌خبر. آیا می توان معنای بی‌خبر را بدون فهمیدن معنای با خبر فهمید؟ یعنی آیا این که انسانها بردوگروه با خبروبی‌خبرتقسیم می‌شوند، بدون درك مفهوم «باخبروبی‌خبر» امکان پذیراست یا نه؟ قطعاً بایدگفت: چنین تقسیمی بدون درك مفهوم آن دو، محال است. حال ازگویندهٔ رباعی باید پرسید: اگردراین دنیا هیچ انسان با خبری وجود ندارد وهر که هست بی‌خبر است، شما چگونه می‌توانید همه را محکوم به‌بی‌خبری کنید، بدون این که مفهومی برای انسان باخبروجودداشته باشد؟ وانگهی شماگویندهٔ رباعی برای ردکسانی که ادعای داشتن خبرازواقعیات و حقایق ـ اگرچه بطورنسبی ومحدود ـ دارند، فقط همین را خواهیدگفت که شما دروغگوهستید، زیرا هیچ واقعیت وحقیقتی وجودندارد! یا این که به‌شمارهٔمعلومات آن اشخاص دربارهٔ واقعیات وحقایق از قضایا واصول وقواعد ثابت شده استفاده خواهید کرد، تا آنان را مردود بسازید؟درنتیجه شماازوجود واقعیات وحقایقی برای نفی واقعیتها وحقایق بهره‌برداری خواهیدنمود! آیا این تناقض را هم‌درك نخواهید کرد! به‌عنوان‌مثال: شما اگربخواهید مثلاً واقعیت نوررا منکرشوید فی‌المثل باید بگویید: چشم شما مختل است والا درجهان‌واقعی‌نوری وجود ندارد. بسیارخوب،

پس من چشم دارم، نهایت امراین چشم مختل است وغیرواقع می‌بیند ولی‌چشم‌من واقعیت دارد. یا اگربخواهید اجسام رامنکرشوید، باید بگویید: آن سنگی که‌مدعی واقعیت اشیاء برای اثبات ادعایش آن رابرسرشما زده است وشما دردش‌رااحساس نموده‌اید، واقعیتی ندارد!

پس باید واقعیت درد راهم منکرشوید! آیا با این انکارمنکرخویشتن نیستید! واگرنتوانستید درد را منکرشوید، چه خواهیدگفت؟ سخنی دیگرنمی‌ماند مگر این که واقعیت خواب را بپذیرید وبگویید: واقعیت سنگ ودرد را در خواب می‌بینم، پس شما بدنی داریدکه به‌جهت تشکل ازاجزاء وروابط گوناگون و نیاز به خواب، می‌خوابید، بنابراین شما هم بیداری دارید هم خواب؛ والا خواب مفهومی‌قابل‌درک برای شما نخواهد داشت چنان‌که در«بی‌خبروبا خبر» گفتیم.

دو) شکل مجسم، مسلماً برای گوینده‌ٔرباعی نمودی معین مطرح شده است که آن را با دو کلمهٔ «شکل مجسم» بیان نموده است. آیا این تعین واقعیت‌شکل‌مجسم را اثبات نمی کند؟ پاسخ مثبت است، زیرا اگرشکل مجسم ازاشیاءِ عالم هستی‌برای گویندهٔ رباعی تعین پیدا نمی کرد، یعنی اواز«شکل مجسم» خبرمی‌دهد نه‌از«هیچ» به‌این‌معنی که اونمی گوید ای بی‌خبران، هیچ،هیچ است!بلکه‌اومی گوید:آنچه‌را که من وشما درعرصهٔ هستی‌شکل مجسم‌می بینیم، هیچ است! دراین‌قضیه «شکل‌مجسم» موضوع و«هیچ» محمول است وبدیهی است که‌گویندهٔ رباعی ازواقعیتی بیرون از ذهن خود خبرمی‌دهدکه آن را مشاهده می کند، آیا برای اثبات واقعیت همین مقدار کفایت نمی کند؟

سه) درهمین رباعی «طارم نه سپهر»راهم می‌بیند وبه «هیچ» محکوم‌می کند، آیا تعین «طارم نه سپهر» دربرابرعوامل درك گویندهٔ این رباعی، واقعیت آن‌رااثبات نمی کند؟ اگراثبات نمی کند، یا باید بگوید: که خیالی که من درشکل «طارم‌نه‌سپهر» می‌بینم،درواقع هیچ است! این قضیه احتیاج به‌گفتن‌ندارد، همه می‌دانند که‌آنچه که درتخیل می گذرد واقعیت ندارد. پس درهمهٔاین رباعیات آن مفاهیم که محکوم بـه

«هیچ» شده است، مطابق قضیه سازی خود گوینده یا گویندگان این رباعیات واقعیت دارند ، مانند چهار) دنیا پنج) گفته شده‌ها و شنیده شده‌ها شش) آفاق ودویدن در آنها هفت (خانه و خزیدن در آن هشت) آنچه ازجهان اندوخته شده است نه) حاصل عمر ده) شمع طرب که فرونشینده یازده) جام جم که بشکند دوازده دوران جهان بی می‌وساقی وبی‌زمزمهٔ نای عراقی و بی‌عشرت! این گونه‌پوچ گرایی که واقعیت حقایق را وابسته به می وساقی وزمزمهٔ نای وعشرت می کند، بسیار شگفت‌انگیز است، زیرا واقعیت حقایق را با مستی وتخدیر اثبات می کند درصورتی که مستی وتخدیر نابودکنندهٔ درك وفهم می‌باشد! واین غیراز آن است که چون هیچ چیزی قابل اثبات نیست، پس باید مست شد وخود را تخدیر کرد.

با نظر دقیق درمجموع آنچه که دربررسی ونقد کلی مجموع این رباعیات متذکر گشتیم، روشن می‌شود که ردمضامین این رباعیات دردرون خود آنها نهفته‌است.

**«هیچ» در این رباعیات چه معنی دارد؟**

مفهوم هیچ چنان که از موارد استعمالات آن، برمی آید، مساوی «نیستی» ، «لاشیء»، «معدوم» است ودرمواردی که بر سر کلمه‌ای وارد شود، افادهٔ عموم می‌نماید، مانند «هیچ کس در این خانه نیست»، «هیچ کس چنین حرفی نزده است» که درزبان عربی معادل «لااحد»، «لاشیء» می‌باشد. حال باید دید مقصود گوینده یا گویندگان این رباعیات از هیچ چیست؟ آیا مقصود این است که هستی وآنچه که در آن است معدوم محض است؟ اولاً چنان که دراول این مبحث متذکر شدیم، ساختن این قضیه که «هستی وآنچه که در آن است، معدوم محض است»، بدون تصورموضوع ومحمول آن، امکان ناپذیر است، پس مدعی هیچ بودن عالم هستی، نخست موضوع یعنی «هستی وآنچه در آن است» رابه‌عنوان موضوع تصور کرده است ومی‌دانیم که تصوربدون تعین دادن به‌یك واقعیت امکان ندارد وآن تعین خیال نیست، زیرا نفی خیال ذهنی ازواقعیت که محلش تنها ذهن است، چنان بدیهی است که نیازی به‌گفتن ندارد وبدیهی است که‌هیچ گرایان تحقق واقعی عالم هستی رامنکرمی‌شوند، نه‌بازی‌گریهای ذهنی را. ثانیاً این انکارموجودیت خود مدعی را هم شامل می‌شود، در

نتیجه عقیده ونظری را که برای ما ابرازمی‌دارد هیچ وپوچ بوده ونباید آن‌را مورد توجه قرارداد. نظریه‌ای که به‌انکارخود منتهی می گردد، درلیست بیماریهای مغزیو روانی نوشته می‌شود نه درکتابهای علمی وفلسفی. آیا منظورازهیچ، غیر قابل درک بودن عالم‌هستی‌واجزای‌تشکیل دهندهٔ آن است؟ اگرچه بانظربه معنای حقیقی«هیچ» این احتمال بعید به‌نظرمی‌رسد،ولی با نظربه‌گروه‌اول رباعیات ورباعیاتی که‌در آینده مورد بررسی قرارخواهد گرفت، چنین احتمالی دربارهٔ این رباعیات احتمال محال نیست.

پیش‌ازورود به‌ریشهٔ تاریخی نیست انگاری‌وهیچ گرایی گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی ونقد با رباعی‌زیر که‌می گوید عمر گران بها است کاملاً تناقض دارد:

آن مایه ز دنیا که خوری یاپوشی
معذوری اگر در طلبش‌می کوشی
باقی همه رایگان نیرزد هشدار
تا عمر گرانبها بدان نفروشی

دراینجا مجبوریم این نکته را یادآورشویم که سوفسطائیان و پوچ گرایان یونان باستان مانندگورگیاس سه قضیه را معتقدند: قضیهٔ یکم) هیچ چیزی موجود نیست. قضیهٔ دوم) اگرچیزی هم وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست.قضیه سوم) واگرهم چیزی قابل شناخت‌بوده‌باشد، آن شناخت قابل‌انتقال به کس‌دیگری‌نیست.[۱]

۱. قصةالفلسفةالیونانیة. تألیف احمد امین وزکی نجیب محمود، ص۱۰۲. رد قضیهٔاول درمتن این مباحث روشن می گردد. امارد قضیهٔ دوم به‌این است که اگرمنظورازشناخت اشیاء، شناخت مطلق همهٔ ابعاد اشیاء درهمهٔ حالات وشرایط است، هیچ دانشمند و فیلسوف آگاه چنین ادعایی نکرده است واگرچنین ادعایی کند همان مقدار به‌خطارفته است که سوفسطائی مدعی عدم امکان دسترسی به‌شناخت اشیاء.

واگرمنظوراز «هیچ» این است که آنچه به‌عنوان واقعیات مشاهده می‌شود، مستندبه اصول وواقعیات قابل اثبات نیست، این‌ادعا هم صحیح نیست،زیرا بانظربه‌واقعیت اشیایی که ازخارج ازذهن، درذهن منعکس می گردد، استناد آنها به اصول و مبادی دارای واقعیت نیزاثبات می‌شود زیرا امکان نداردکه واقعیات ازهیچ، یا تخیلات و بازیگریهای ذهن به‌وجود بیاید. بلی، اگر کسی بگوید: آنچه راکه دراین دنیا درك می کنیم واقعیتی ندارد، دراین صورت استدلال مزبورممکن است مردود شود،ولی چنانکه درمطلب گذشته متذکرشدیم، آنچه راکه به عنوان موضوعهای قضایا قرار می‌دهند مانند «دنیا هیچ‌است»،«آفاق‌هیچ است»، «دوران جهان‌هیچ است»،«حرکت هیچ است»، «ماده هیچ است» وغیرذلك درك شده‌هایی از عالم خارج ازذهن است که دارای تعینی مخصوص به‌خود می‌باشند واعتراف به‌همین معنی که اشیاءِخارج‌از ذهن،که ما آنها را درذهن خود منعکس کرده‌ایم، واقعیت ندارند، خود اعتراف به واقعیت همان اشیاء می‌باشد واگربگویند: ما این اشیاء را ازعالم خارج ازذهن،در ذهن‌خودمنعکس نمی کنیم، بااین‌سؤال‌روبروخواهندگشت که پس این اشیاءاز کجا درذهن شما منعکس شده‌اند،آیا ازخودذهن؟ چنان‌که درگذشته‌گفتیم، هیچ وپوچ‌گرایان وسوفسطائیان مخلوقات وبازیگریهای ذهن خود را برای نفی وانکار مطرح نمی کنند، بلکه واقعیات خارج ازذهن را نفی وانکارمی کنند. ممکن است مقصود گوینده یاگویندگان رباعیات ازهیچ این باشدکه عالم هستی وآنچه که‌درآن‌است‌نه به‌طورمطلق برای انسانها قابل شناخت است ونه مطابق امیال وخواسته‌های آنان. به‌نظرمی‌رسد این احتمال درمعنای‌هیچ قوی‌ترازهمهٔ احتمالات است، مخصوصاً با نظربه‌طرزتفکرات وفعالیتهای ذهنی شعرایی که این‌گونه رباعیات زیبا ونمکین ولی بی‌محتوی یاکم محتوی را می‌سرایند. پاسخ این بلندپروازیها وادعاهای بزرگتراز موجودیت‌خود دردوسخن کوتاه این است که:

۱) جهان با شناسایی جهان‌فرق‌دارد وانسان اگرچه به وسیلهٔ حواس وذهن و ابزارساخته شده‌به‌وسیلهٔ فکر و دست‌او، معلوماتی‌محدود بدست می آورد، ولی اگر

این معلومات محدود را مستند به دریای علم خداوندی نماید، با همین علم محدود، دنیا را چنان شفاف می بیند که گویی همهٔ واقعیات پشت پردهٔ خود را نشان می‌دهد چنانکه مولوی می گوید:

چیست این کوزه تن محصور ما
وندر آن آب حواس شور ما

ای خداوند این خم و کوزهٔ مرا
در پذیر از فضل اَللّٰهُ اَشْتَرَیٰ

کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس
پاك دار این آب را از هر نجس

تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر
تا بگیرد کوزهٔ ما خوی بحر

قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش
متصل گردان به دریاهای خویش

قطرهٔ علم است اندر جان من
وارهانش از هوی وز خاك تن

۲) جهان با آنچه انسان می‌خواهد فرق دارد. اگر لازم باشد که امیال و تمنیات و آرزوهای ما در این زندگانی اشباع شود، جهان هستی اگر بتواند به‌وجود خود ادامه بدهد، مبدل به بازیگاه فکاهی و مسخره می گردد که به‌هیچ وجه قابل توضیح و تفسیر نمی‌باشد.[1] به‌عنوان نمونه: هر انسانی به‌تنهایی می‌خواهد برای همهٔ انسانهای دیگر «هدف» و دیگر انسانها برای او وسیله‌هایی باشند! آیا با عملی شدن این خواسته در جوامع انسانی، زندگی قابل تحقق و ادامه می‌باشد؟ هر انسانی می‌خواهد در این

۱. این مطلب در بعضی از آیات قرآن مجید آمده است: وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ (سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۷۱) (واگر حق از هواهای آنان تبعیت کند، آسمانها و زمین و هر که در آنها است تباه می‌شود).

دنیای کون وفساد و«تلاشی وترکیب» و«حیات وموت» با یك حیات غوطه‌وردرلذت زندگی کند؛ آیا این خواسته قابل عمل است؟

شمارهٔ (۱) و (۲) و (۷) و (۱۲) از گروه هفتم رباعیات درمباحث گذشته بررسی ونقد شده است.

شمارهٔ (۳) و (۶) و (۸) و (۱۱) و (۱۳)تنها مطلبی راکه دربردارند، این است که انسان درمجموع زندگی خود را دست خالی می‌بیند. درشمارهٔ ۳ دقت‌فرمایید:

دنیا به مراد رانده‌گیر آخر چه
وین نامهٔ عمرخوانده‌گیر آخرچه
گیرم که‌به‌کام‌دل‌بماندی صدسال
صد سال دگر بمانده گیر آخرچه

گویندهٔ امثال این رباعی عامیانه، متوجه‌نیست که آنچه راکه او کام‌دل‌می‌نامد درحقیقت‌کام نفس حیوانی است‌که نه صدسال، بلکه اگر کسی میلیاردها سال هم مبنای زندگانی‌وهدف‌آن‌را،همین کام نفس تلقی کند، چیزی‌جزدست خالی‌واگر آگاه باشد، چیزی جزپشیمانی سوزاننده‌تراز‌آتش دوزخ نصیبش نخواهد گشت. آخر یك انسان نباید متوجه شود که‌کام وکامیابی ازشهوت‌رانی وخود پرستیها مربوط به آن دل نیست‌که مخزن اسرارالهی وعامل دریافتهای ملکوتی وحقایق ناب‌عالم‌هستی است؟ بلی آنچه‌که‌کام حیوانی می‌خواهد حیات طبیعی رشد نیافته است، نه آن دل که می‌تواند جمال وجلال خداوندی را درخود دریابد:

توهمی گویی‌مرا دل‌نیز هست    دل فراز عرش باشد نی به پست

درشمارهٔ (۶) شاعر وقتی که فنا وزوال وتجزیه وتلاشی اشیاء را می‌بیند، ساوی هست ونیست را ازآن نتیجه می گیرد که خبط منطقی است.

باید درنظر گرفت که‌گویندگان اینگونه رباعیات، نمی‌دانند یا در صددآن

برنیامده‌اند که بدانند محصول هستی آنجاکه مربوط به ماده و مادیات است، چنان مرتب ومنظم به‌وجود می‌آید وواقعیات قلمروطبیعت را اداره می کند که حتی یك ذرهٔ ناچیزازآن، خارج ازقانون نمی‌باشد، بطوری که به‌قول شیخ محمودشبستری:

جهان‌چون خط وخال‌وچشم‌وابروست
که هرچیزی به‌جای خویش نیکوست
اگـر یك ذره را بـرگیری از جای
خلل یـابـد همه عالم سراپـای

در رباعی شمارهٔ (۱۲) که می گوید:

شدحد وجـود تو میان دوعـدم اطراف توهیچ ودرمیان هیچ نه‌ای

گوینده معنای حرکت را نمی‌دانسته است که حرکت پدیده‌ای است مرکب از بالقوه وبالفعل ، یعنی خروج متحرك ازبالقوه به بالفعل یا ازمثبت به‌منفی وازمنفی به‌مثبت وحقایق عالم طبیعت وبلکه دیگرحقایق روبـه‌رشد وکمال نیزمحصول همین حرکت است. این مطلب‌دربررسی ونقد رباعیات مربوط به‌فنا وزوال اشیاء مشروحاً مطرح خواهدگشت.واگرمربوط به‌عالم انسانی بوده باشد، گویندهٔ رباعی باید بداند که:

هرآن‌کاوز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته درگوشه‌ای

جهان هستی برای انسان‌چه‌محصولی بالاترازعلم تقدیم کند؟ جهان‌هستی‌برای انسان چه محصولی با عظمت‌ترازدریافت شکوه وملکوت هستی ارائه بدهد؟ جهان هستی با همهٔ آن دگرگونیها وکون و فسادش چه محصولی بالاترازانگیزهٔ احساس تکلیف را تقدیم کند؟ ای کاش، این سراینده یا سرایندگان این‌گونه رباعیات قدمی درایفای‌تعهد برین‌دراین‌جهان‌برمی داشتند، تا طعم«جهان انسان شد و انسان جهانی ازایـن پـاکیزه‌ترنبود بیانی» را درمی‌یافتند. ای کاش این حضرات لحظاتی هم در

حقایقی که درابیات زیر سرودهٔمولوی آمده است می‌اندیشیدند:

هیچ محتاج می گلگون نه‌ای
ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ای
ای رخ گلگونه‌ات شمس‌الضحی
وی گدای رنگ تو گلگونه‌ها
باده کاندر خمره می‌جوشد نهان
ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
ای همه دریاچه خواهی کردنم
وی همه هستی چه می‌جویی عدم
ای مه تابان چه خواهی کرد گرد
ای که خور درپیش رویت روی زرد
تو خوشی‌وخوب وکان هرخوشی
تو چرا خود منت باده کشی
تاج کَرَّمْنَا است بر فرق سرت
طوق أَعْطَيْنَاكَ آویزبرت
جوهراست انسان‌وچرخ‌اوراعرض
جمله فرع و سایه‌اند و توغرض
ای غلامت عقل و تدبیرات‌وهوش
چون‌چنینی خویش‌راارزان فروش
خدمتت بر جمله هستی مفترض
جوهری چون عجزدارد با غرض

بحر علمی در نمی پنهان شده

در سه گز تن عالمی پنهان شده

می چه باشد یا جماع و یا سماع

تا تو جویی زان نشاط و انتفاع

آفتاب از ذره کی شد وام خواه

زهره‌ای از خمره کی شد جام‌خواه

خداوندا، گویندگان و هواداران اینگونه رباعیات دربارهٔ عظمای بشر چگونه می‌اندیشند که این جهان هستی را بارگاه خداوندی تلقی می کنند و هر لحظه در عالمی جدیدتر بسر می‌برند:

ای مقیمان درت را عالمی در هردمی

رهروان راه عشقت هردمی در عالمی

هر نظرم که بگذرد جلوهٔ رویش از نظر

بار دگر نکوترش بینم از آنچه دیده‌ام

آیا اتفاق افتاده است که این خوش‌باشان ازخودراضی قدمی خالصانه در سیر کردن شکم گرسنه و پوشاندن بدن برهنه و خارج کردن یك نادان از ظلمات جهل و وارد ساختن او به عالم نورانی معرفت بردارند و ببینند محصول این حیات چه بوده است؟ من به‌نوبت خود گمان نمی‌برم این شب‌گرایان نیست‌انگار حتی یك بار چنین قدمی برداشته‌اند، تا ببینند محصول «حیات معقول» چیست. خداوند در قرآن مجید بی‌محصول بودن و بازی بودن حیات طبیعی محض را گوشزد فرموده است که مولوی آن را در ابیات خود چنین آورده است:

گفت دنیا لهو ولعب است وشما　　　کودکید و راست فرماید خدا

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ (ونیست این‌زندگانی دنیا مگر بازی ومشغولیت)

(انعام ، آیهٔ ۳۲). این مضمون در آیهٔ۶۴ ازسورهٔ عنکبوت و ۳۶ ازسورهٔمحمد(ص) و آیهٔ ۲۰ ازسورهٔ حدید نیز آمده است. این گویندگان هراندازه هم که بخواهند در پوچی حیات طبیعی محض (که خداآن را لهوولعب خوانده است) مطالبی به‌نظم و نثربگویند نمی‌توانند مانند این رباعی بگویند:

دنیا چو حبابست و لکن چه حباب
نه بر سرآب، بلکه بر روی سراب
آن هم چه سرابی که ببینند به‌خواب
آن‌خواب چه‌خواب‌خواب بدمست‌خراب

آری، نفی‌ارزش حیات طبیعی حیوانی ، به قصد اثبات حیات طیبه یا (حیات معقول) است.

درپاسخ به رباعی شمارهٔ (۴) بایدگفت:

توبیخبری، بیخبری‌کار تو نیست هربیخبری را نرسد بیخبری

مضمون این رباعی می‌رساند که گویندهٔ رباعی یاآن رندی که‌گوینده از وی خبرمی‌دهد،درحالت ناآگاهی محض بسرمی‌برده است؛ وبه‌جای این که بگوید:من مفاهیم کفرواسلام ودنیا ودین‌وحق‌وحقیقت وشریعت ویقین را درك نکرده‌ام، یعنی مغزمن درخلاء بسرمی‌برد، چنین گفته است که مفاهیم مزبورواقعیت ندارند! چون اگرمغزاین شخص بطور معتدل دربارهٔ معانی آن مفاهیم می‌اندیشید به‌چنین خلاء وحشتناك نمی‌رسید. که حتی به‌نفی یقین دربارهٔ آن معانی هم یقین ندارد، یعنی احتمال می‌رود که اگربه‌حال‌معتدل برمی‌گشت، یقین به‌حقایقی را درمغزخوداحساس می‌کرد، مگراین که‌گفته شود: منظورگوینده ازیقین، علم به‌واقعیات وحقایق است که همگان جزپوچ‌گرایان آن را دردرون خود می‌بینند، دراین صورت این‌سؤال متوجه‌گوینده می‌شود که این نفی وانکارچه اختصاصی به‌آن یقین دارد که متعلقش واقعیات وحقایق باشد، بلکه همانگونه که آن نوع یقین را شامل می‌شود، یقین‌شما را برنفی وانکارامورمزبورنیز شامل می‌گردد.

درر باعی شمارهٔ (۵) مضمونی شبیه به‌رباعی شمارهٔ (۴) دیـده می‌شود فقط چیزی که اضافه بر آن رباعی دارد، این است که گویندهٔ ربـاعی خبر از آمـدن منادی می‌دهد و می‌گوید:

ناگاه منادیی برآیـد ز کمین     کای بیخبران راه نه‌آن‌است‌نه‌این

این منادی کیست؟ اگر این منادی وجدان و خرد انسانی است، مسلم است که وجدان و خرد انسانی هرگز دین را کـه راه و رسم «حیات معقول» انسانها را در مسیر إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّـآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ بیان می کند، مورد نفی و انکار قرار نمی‌دهند بلکه تأکید به ضرورت آن می‌نمایند. و اگر این منادی بروز واقعیات پشت پردهٔ عالم هستی است که سر بر می‌آورند و می‌گویند: نه مذهبی وجـود دارد و نه‌دینی، نـه‌شك در این دنیا صحیح است و نه یقین! قطعاً چنین احتمالی غلط است، زیرا هر اندازه کـه واقعیات بیشتر روشن می‌شوند و انسان‌را با خود در ارتباط قرار می‌دهند، اصول و مبانی‌قانونی عالم هستی و هدف‌دار بودن آن را اثبات می کنند کـه انسان را وادار بـه‌حرکت در مسیر إِنَّـا لِلّٰهِ وَ إِنَّـآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ می‌نمایند. و اگر گویندگان امثال این رباعیات فرصت تتبع کافی و اندیشه در قرآن مسلمین داشتند، می‌دیدند که خداوند متعال استحکام عقاید الهی را مربوط به‌هرچه روشن‌تر شدن واقعیات در بـرابـر دیدگـان انسانها معرفـی می‌فرماید. در حدود پانصد آیه در قرآن، دستور به‌فهم جهان هستی و اجـزاء و روابط آن می‌دهد و همچنین در تاریخ معرفت، این مطلب ثابت شده‌است که انسان‌هر اندازه در فهم واقعیات از ابعاد گوناگون جلوتر برود، ایمانش به‌خدا و معاد و ابدیت و پیروی از پیامبران بیشتر می‌شود.

در رباعی شمارهٔ (۹) تشبیهی آمده است که احتیاج به‌توضیح دارد، که پس‌از بیانی مختصر دربارهٔ «حیرت» متذکر می‌شویم. رباعی این است:

این چرخ فلك که مـا دراو حیرانیم
فانـوس خیال از او مثالـی دانیم

خورشید چراغ دان و عالم فانوس
ما چون صوریم کاندر او حیرانیم

مرحوم دهخدا در کتاب لغت نامه درحرف فاء می گوید: «فانوسی باشد که در آن، صورتها به‌هوای آتش به گردش درآید (برهان قاطع)، کنایه از آسمان هم هست.» درمصرع اول و مصرع آخراین رباعی کلمهٔ حیران بکار رفته است. این کلمه که استعمال آن، مخصوصاً درعرفان بسیاررایج است، اقسام مختلفی دارد که ما درمجلد ششم ازتفسیرونقد وتحلیل مثنوی (ازصفحهٔ ۶۴۲ تا صفحهٔ ۶۵۰) شش قسم اساسی آن را به قرارزیر آورده‌ایم: ۱) حیرت ابتدایی سطحی، ۲) حیرت مولود جهل، ۳) حیرت ناشی ازتردید وشك، ۴) حیرت در کناردانستنیها، ۵) حیرت مافوق دانش و اندیشه و۶) حیرت عالی. مقصودگویندهٔ رباعی از«حیرت» با نظربه دیگررباعیات، قسم سوم است، یعنی حیرت ناشی ازتردید وشك است نه‌حیرت ۴ و۵ و۶ که‌مستلزم آرامش خاطروایمان بسیاروالا است. مخصوصاً قسم ششم ازحیرت که‌نقل‌شده‌است پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه وآله‌وسلم آن را ازخداوند متعال مسئلت می‌نمود که رَبِّ زِدْنِی تَحَیُّراً (پروردگارا، برحیرت من بیفزا) توصیف اجمالی این قسم در تفسیرونقد وتحلیل مثنوی چنین آمده است: «این حیرت ازمقولهٔ شك وتردید نیست، گمان هم نیست، چکیدهٔ مستقیم دانشها وتجربه‌ها هم نمی‌باشد، ناشی ازکم رنگ‌شدن یقینها هم نیست، ارتباطی به‌ترس ازبازیگری درمعرفت هم ندارد. این حیرت از اولین مرحلهٔ رشد مغزی درانسانهای آگاه شروع می‌شود ودرغوطه خوردن درعظمت و شکوه بی‌نهایت هستی پایان می‌یابد یا به‌عبارت صحیح‌تر به‌نتیجه می‌رسد، این پایان که گفتیم، نقطهٔ نهایی یك بعد هندسی وراکد نیست، بلکه گام گذاشتن به مافوق کمیت و کیفیت وحرکت وسکون وروشنایی وتاریکی وشروع وانجام و کشش و پیوستگی و گسیختگی و این ازآن (علیت) می باشد. شیخ فریدالدین عطار این حیرت را چنین توصیف کرده است:

مرد حیران چون رسد این جایگاه
در تحیر مانده و گم کرده راه
گم شود در راه حیرت محوومات
بیخبر از بود خود وز کائنات
هر که زد توحید بر جانش رقم
جمله گم گردد از او، او نیز هم
گر بدو گویند هستی یا نه‌ای
سربلند عالمی پست که‌ای
در میانی یا برونی از میان
در کناری یا نهانی یا عیان
فانئی یا باقئی یا هر دوئی
هر دوئی یا توئئی یا نه‌توئی
گوید اصلاً می‌ندانم چیزمن
وین ندانم هم ندانم نیز من
هر که در دریای کل گم بوده شده
دائماً گم بوده و آسوده شد»[1]

با نظر به‌توصیف حیرت عالی و ابیات عطار دربارهٔ این مقام بزرگ، قطعی است که منظور گویندهٔ رباعی این حیرت نیست، بلکه همان حیرت ناشی از شك وتردید است وما درمقدمهٔ بررسی ونقد گروه اول از رباعیات متذکرشدیم که این شك وتردید دراواخر مرحلهٔ دوم ازچهارمرحلهٔ علم ومعرفت قراردارد.

رباعی شمارهٔ (۴) نیستی وهستی را یکسان می‌شمارد: «انگار که هرچه‌هست درعالم نیست»، «پندار که هرچه نیست در عالم هست». آری، این است خاصیت

۱. تفسیرونقد وتحلیل مثنوی، از نویسنده ج ۶، مطالب درص ۶۴۹؛ وابیات عطار درص ۶۴۲. نا گفته نماند که نقل ابیات عطار دلیل آن نیست که اینجانب همهٔ مطالب این ابیات را می‌پذیرم.

اساسی سرخوشی وخودمحوری وغرورناشی ازعلم ناقص که آدمی را وادار می کند باکمال صراحت هستی ونیستی رایکسان ببیند! اگربیماری اندیشه به این مرحله برسد، دیگر امیدچاره‌ای نیست. باید ازاین شخص که هست ونیست را یکی می بیند، پرسید این مطلب که شما می گویید: هستی ونیستی آن هم یکی است یا نه؟

حالا می پردازیم به تشبیهی که دراین بیت آمده است: جهان طبیعت که ماجزئی ازآن هستیم ودربارهٔ آن درحیرتیم، شبیه به آن فانوس خیال انگیزاست که صورتهای اشیاء وانسانها به‌وسیلهٔ حرارت دردوران به گردش درمی آیند وما مانندمثال صورتهاییم دراین فانوس که خورشید ( حرارت ) آن فانوس را به گردش درمی آورد. این رباعی باقطع نظرازحیرت که دردومصرع آن آمده است، وباتوجه به تشبیهی که در آن آمده است، قابل تفسیربا مثل افلاطونی می باشد. به این معنی که واقعیات اصیل پشت این صورتهای گردنده است واین صورتها مانند سایه‌ها واشباح و قالبهای مثالی نشان دهندهٔ آن واقعیات می باشند. این مضمون را درمثنوی مولوی هم می بینیم:

| | |
|---|---|
| مرغ بربالا پران و سایه‌اش | می‌دود برخاك وپران مرغوش |
| ابلهی صیاد آن سایه شود | می‌دود چندانکه بی‌مایه شود |
| بی‌خبرکان عکس آن‌مرغ هوااست | بی خبرکه اصل آن‌سایه کجا است |

چون دراین دنیا به‌کام خودنمی‌رسیم، پس نباید دنیا راجدی گرفت.

۱) افسوس که بی فایده فرسوده شدیم
وز داس سپهر سرنگون سوده شدیم
دردا و ندامتا که تا چشم زدیم
نابوده به کام خویش نابوده شدیم

۲) گربرفلکم دست بدی چون یزدان
برداشتمی من این فلك را زمیان

از نو فلکی دگر چنان ساختمنی
کازاده به کام دل رسیدی آسان

۳) چون چرخ به کام یک خردمند نگشت
خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت[۱]
چون باید مرد و آرزوها همه هشت
چه مور خورد به گور و چه گرگ به دشت

۴) اینگونه که من کار جهان می‌بینم
عالم همه رایگان بر آن می‌بینم
سبحان الله بهر چه در می‌نگرم
ناکامی خویشتن در آن می‌بینم

۱. در یکی از رباعیات این طرز تفکر که شئون حیات آدمی مربوط به چرخ و فلک باشد، سخت انتقاد شده است:

نیکی و بدی که در نهاد بشر است — شادی و غمی که در قضا وقدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل — چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است

## بررسی و نقد گروه هشتم از رباعیات

درهرچهار رباعی فوق کلمهٔ کام واین که کامیابی بـرای گوینده یا گویندگـان رباعی اهمیت حیاتی داشته است، مشاهده می گردد. درشمارهٔ (۱) فرسوده شدن بی فایده معلول عدم کامیابی تلقی شده است! حاصل این رباعی چنین است که افسوس، دردا ندامتا، بدون این که به فایده‌ای برسیم یعنی کامیاب شویم دراندك زمانی راهی دیارنیستی گشتیم. پس باید دید منظور گویندهٔ این رباعی وهمچنین سه رباعی دیگر ازکام چیست؟ آیا مقصود همان خواسته‌های لذت باراست، مانند خوراك وپوشاك و مسکن خوب ووصال زیبارویان وداشتن ثروت وقدرت و آزادی به‌معنای رهایی از هرقیدوبند درمسیراشباع غرایزطبیعی که آرمان سرخوشان (هدونیست) است، بدیهی است که اگر کسی هدف حیات خود را دررسیدن به کام به‌این معنی بـداند ونفهمد که حیات واقعی انسان درهمین دنیا (حیات معقول او) هدفی والاتر ازاین عـوامل لذت دارد، درمزرعهٔ شگفت‌انگیزوپربارحیات به‌هیچ محصولی نرسیده‌است‌واگـر مقصود ازکام معنایی والاترازخواسته‌های طبیعی محض باشد، مثلاً علم درحداعلی؛ زندگی اجتماعی غوطه‌وردرعدالت، آزادی شکوفا دراختیاروغیرذلك، مـی‌بایست گویندگان امثال این رباعیات متوجه باشند کـه حکمت بالغهٔ خداوندی درایـن دنیا چنین بوده است که‌بشربا احساس‌تعهدبرین وتکلیف‌والاازخاك برخیزدو استعدادهای خدادادی‌خود را به‌فعلیت برساند و آمادهٔ حیات ابدی گردد. بشردراین‌مسیرهر گامی که مطابق مقدورخود بردارد، به‌اندازهٔ همان‌گام به‌کام خود رسیده است وبه‌قاعده‌و

غایت وهدف اعلای حیات خود نائل گشته است.

دررباعی شمارهٔ (۲)آرزومی کندکه اگرمانند خدا قدرت داشت، این فلك را برمی‌داشت وفلکی دیگربه‌جای آن می‌ساخت، تاکامجویان بـه‌آسانی به‌کام خـود برسند! اگردگرگون ساختن فلك برای دریافتن کامهای طبیعی محض است کـه در بررسی ونقدرباعی شمارهٔ(۱) اشاره کردیم، این یك عمل بیهوده‌ای‌است، زیرا برای رسیدن به‌کامهای طبیعی جزاین‌که می‌بینیم قابل تصورنیست، یعنی برای‌این‌حیات طبیعی ومختصات‌طبیعی‌اش کارگاهی جزاین که می‌بینیم نامفهوم است و این کارگاه طبیعتاً جایگاه تزاحم ومحدودیت وتلاش وبیماری وسستی و محرومیتها است، زیرا مقتضای ماده وحرکت وحیات طبیعی وقوانین حاکم بـرآنها، همین است. و اگـر گویندهٔ رباعی می‌خواهد فلکی بسازدکه شکستها ونومیدیها وتزاحمها ومحدودیتهاو تلاشها وبیماریها ومحرومیتها درآن نباشد، چنین فلکی باید با مصالح مجرد ازماده ومادیات ساخته شودکه دراین فرض کامهای طبیعی محض کام تلقی نخواهد گشت ورشد روحی فقط آرمان وکام تلقی خواهد شد.

در رباعی شمارهٔ (۳) فرسودگی و پژمردگی روانی گویندهٔ آن بیشترجلوه می‌کند. گویندهٔ این رباعی متوجه نشده است که اگر شخصی واقعاً خردمند بـاشد، محال است که ازچرخ وفلك توقع وآرزوی رسیدن به‌کام داشته باشد. کدامین خرد رشد یافته از دنیایی که مبنایش برآزمایش کاروان بشرقرار داده شده است، تـوقع داردکه غرایزطبیعی اورا بطورمطلق اشباع نماید؟ مضامینی که دراینگونـه رباعیات آمده است، سست‌تر ازآن است که ارزش صرف وقت برای بررسی وانتقاد داشته باشد.

**عمومیت احساس ناکامی دراین زندگانی وتفسیرآن**

اگر در زندگی انسانها مداقه کنیم باحقیقت بسیار مهمی روبرو خواهیم شد که نیازی چندان به استدلال نـدارد. آن حقیقت عبارت است از«عمومیت احساس ناکامی دراین زندگانی» که دامنگیرهمهٔ انسانها بدون استثناء است. احساس ناکامی

سه شرط بسیاراساسی دارد: شرط یکم) درك آرمانها وخواسته‌های بسیار متنوع و فراوان که بشر را به‌خود جذب می کنند. شرط دوم) هشیاری و آگاهی ودوربودن از مستیها وتخدیرهای گوناگون. شرط سوم) شناخت قدرت آدمی بروصول به مقداری عظیم از کام وآرمانها . اگر درکسی این سه شرط موجود باشد، قطعی است که او خود را دراین دنیا کامیاب نخواهد یافت. دلیل شرط اول این است که اگر کسی به جهت محدودیت محیط ودیگرعوامل برونی‌ودرونی درك وفهم، خواسته یا خواسته‌های محدودی را شناخته وبه‌آنها دست یافته باشد مسلم است که خود را ناکام نخواهد یافت. دلیل شرط دوم بسیارروشن است، زیراانسان ناهشیارومست‌وتخدیر شده ماورای موقعیت فعلی که اورا احاطه کرده واوبدان تن داده است،سراغ ندارد تا آن را آرزو کند ودرصورت عدم موفقیت خود را ناکام تلقی کند. به‌همین جهت است که اکثریت دوران معاصرما درجوامع شرقی وغربی احساس ناکامی از رشد وکمال را جدی نمی‌بینند، زیرا مستی وناهشیاری به‌حدی رسیده است که اگر در لانهٔ مورچه‌ای هم زندگی کنند، گمان می کنند دربهشت برین با فضای بی‌نهایتش زندگی می کنند. دلیل شرط سوم، این است که اگر یك انسان قدرت وصول به آرمانها و خواسته‌های بسیار فراوان وعالی را درخود سراغ نداشته باشد، به همان ناتوانیهایی که اورا درخود می‌فشارد قناعت می کند وبه‌همان وضعی که دارد رضایت می‌دهد. پس ازتوجه به‌این مقدمه، حالا ببینیم احساس ناکامی یعنی چه؟ اگرقدرت شگفت‌انگیزآدمی را بروصول به آرمانهای اعلای حیات درنظربگیریم (قدرت وصول به‌کمال) و اگر اشتیاق بسیار جدی اورا برای بهره‌برداری از آن قدرت موردتوجه قراربدهیم، خواهیم دید که نوع بشردراینکه آن خواسته‌های‌طبیعی‌محض راکه برای خود،کام وآرمان‌تلقی کرده‌وبرای وصول به‌آنها شب‌وروزتلاش‌می کند، خطای بزرگی مرتکب می‌شود، چونان‌خطایی که تشنهٔ درمانده دربیابان، سراب آب‌نما را، آب‌تلقی کرده وبه‌سوی آن می‌دود تا ازپای درآید. اینگونه احساس ناکامی که ناشی ازمحدودیت امکانات برای اشباع غرایزطبیعی وناشی ازمحدودیت‌خود

همین غرایز می‌باشد هرگز مبدل به‌احساس کامیابی نخواهد گشت. مگر این که خود را تخدیر کند و مست و ناهشیار گردد و این ناکامی، تلخ و بیمارگونه و بی‌سرانجام است. اما اگر آدمی کام و آرمان را در ایده آلها واهداف عالی حیات مانند معرفت و عدالت واختیار و خدمت به‌انسانها و عرفان مثبت عملی و علمی و به‌فعلیت رساندن استعدادهای سازنده بداند، مسلم است که وصول کامل به‌این کامها و آرمانها هم در این دنیا امکان‌ناپذیر است، ولی چنین اشخاصی ختم «اسفا، دردا، دریغا» نمی‌گیرند، بلکه به‌جهت کوتاهی نکردن در تلاش و تکاپو برای وصول به‌آرمان علـم و عمل در مسیر کمال دائماً این سرود را ازقول سعدی می‌خوانند که:

به‌جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که‌همه عالم از اوست

و همواره مناجات با کمال مطلق را همنوا بانظامی سر می‌دهند که‌پروردگارا، بارالها:

ای عقل مرا کفایت از تو — جستن ز من و هدایت از تـو
ای سرمه کش بلند بینان — در بـازکـن درون نشینان

بنابراین، کاروانیان رشد و کمال هم احساس عدم‌وصول به کام‌مطلق دارند، ولی این احساس برای آنان زجروشکنجه‌ای نمی‌دهد، زیرا می‌دانند: این دنیا جایگـاه وصول به مطلق نیست.

فلسفه وهدف حیات چیست؟

۱) هرچند که‌رنگ و روی‌زیباست مرا
چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا
معلـوم نشد کـه در طـربخانهٔ خـاك
نقاش ازل بهر چه آراست مـرا

۲) آور به اضطرارم اول بـه وجود
جـز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم بـه اکراه و ندانیم چه بـود
زین آمـدن و بـودن و رفتن مقصود

۳) از آمدنـم نبود گـردون را سود
وز رفتن من جـاه و جلالش نفزود
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود

۴) دل سر حیات اگر کماهی دانست
در مـرگ هم اسرار الهی دانست
امروز که بـا خـودی ندانستی هیچ
فردا که ز خودروی چه‌خواهی‌دانست

۵) دوری که دراو آمدن و رفتن‌ماست
آن را نـه بدایت نـه نهایت پیداست
کس می نزند دمی‌دراین معنی‌راست
کاین آمدن از کجا و رفتن به‌کجاست

۶) دارنده چو ترکیب طبایع آراست
از بهر چه اوفکندش اندر کم‌و کاست
گر نیك آمدن شکستن‌از بهر چه بود؟
ور نیك نیامد این صور عیب کراست

۷) جامی است که‌عقل آفرین میزندش
صد بوسه ز مهر برجبین میزندش

این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف
مـی‌سازد و بازبرزمین میزنـدش

۸) از آمـدن و رفتن مـا سودی کـو
در تـار وجود عمرما پـودی کو
در چنبر چرخ جان چندیـن پـاکـان
میسوزد و خاك می‌شود دودی کـو

۹) یك قطرهٔ آب بود و با دریا شد
یك ذرهٔ خاك بـا زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندرایـن عالـم چیست
آمـد مگسی پدید و ناپیدا شد

۱۰) چون آمدنم به‌من نبدروزنخست
وین رفتن بی مراد عزمیست درست
برخیزو میان ببند ای ساقی چیست
کاندوه‌جهان به می فرو خواهم‌شست

۱۱) چون‌حاصل آدمی‌در‌این‌جای‌دودر
جـز درد دل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آنکه یك نفس زنـده نبود
و آسوده کسی که خـود نزاد از مادر

۱۲) ترکیب پیاله‌ای که درهم پیوست
بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سرودست نازنین از سردست
برمهر که پیوست وبه‌کین که شکست

۱۳) آرند یکی و دیگری بربایند
بر هیچکس این راز همی نگشایند
ما را ز قضا جز اینقدر ننمایند
پیمانهٔ عمر ماست می پیمایند

۱۴) ای آمده از عالم روحانی‌تفت
حیران‌شده درچهار وپنج وشش‌وهفت
می خورکه ندانی از کجا آمده‌ای
خوش باش ندانی به‌کجاخواهی‌رفت

۱۵) ما لعبتکانیم فلك لعبت باز
از روی حقیقتی نه از روی مجاز
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود
رفتیم به صندوق عدم يك‌يك باز

۱۶)دریاب که‌ازروح جداخواهی‌رفت
در پردهٔ اسرار فنا خواهی رفت
خوش باش ندانی از کجا آمده‌ای
می نوش ندانی به‌کجا خواهی رفت

۱۷ گر آمدنم به من بدی نامدمی
ور نیز شدن به من بدی کی شدمی
به زان نبدی که اندر این دیر خراب
نه آمد می نه شدمی نه بدمی

## بررسی و نقد گروه نهم از رباعیات

در این رباعیات هدف و فلسفهٔ زندگی مبهم و مشکوك طرح شده است. البته نفی قطعی هدف و فلسفه از زندگی در این رباعیات دیده نمی‌شود، ولی گروه‌پنجم از رباعیات، رباعی شمارهٔ (۲) و (۳) و (۴) و (۵)، صریح در انکار فلسفه و هدف زندگی و ابدیت است و مطالعه کنندگان محترم برای تکمیل تحقیق در مبحث «فلسفه و هدف زندگی» می‌توانند به بررسی و نقد آن گروه از رباعیات مراجعه فرمایند.
برای بررسی و نقد رباعیات گروه نهم که فعلاً مطرح است، نخست این مسئله را باید طرح کرد که آیا گوینده یا گویندگان این رباعیات بکلی منکر ماورای طبیعت هستند و یا ماورای طبیعت را بکلی مشکوك می‌دانند؟ پاسخ این مسئله منفی است زیرا ما اعتقاد گوینده یا گویندگان این رباعیات را به‌خدا و حشر و نشر و قضا و قدر و جبر در تعدادی از رباعیات می‌بینیم و به‌عبارت صریح‌تر در مجموع رباعیات خیامی یا خیام‌سان معتقدات مزبور را می‌بینیم. آیا با این حال صاحبان یا صاحب این رباعیات می‌توانند زندگی را بی‌هدف و فلسفه و حتی مشکوك تلقی نمایند؟!

خدا در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی

در رباعی شمارهٔ (۱) وجود نقاش ازل صریحاً مطرح شده است، چنان که در رباعی شمارهٔ (۴) در کلمهٔ «اسرار الهی» نامی از ذات اقدس به میان آمده است و در رباعی شمارهٔ (۶) کلمهٔ دارنده (دارندهٔ هستی، مالك هستی) مشاهده می‌شود. برای تکمیل این موضوع ضروری است که بقیهٔ رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی را در بارهٔ خدا در این مبحث بیاوریم، سپس به بررسی خود ادامه بدهیم:

یك) تاکی ز چراغ مسجد و دود کنشت
تاکی ز زیان دوزخ و سود بهشت
رو بر سر لوح بین که استاد قضا
اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت

دو) گر بر فلکم دست بدی چون یزدان
برداشتمی من این فلك را ز میان
از نو فلك دگر چنان ساختمی
کازاده به کام دل رسیدی آسان

سه) دشمن به غلط گفت که من فلسفیم
ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام
آخر کم از آن که من بدانم که کیم؟

چهار) یا رب تو کریمی و کریمی کرم است
عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است
گر بی‌گنهم ببخشی آن نیست کرم
گر با گنهم ببخشی آنگه کرم است

پنج) اینگونه که من کار جهان می‌بینم
عالم همه رایگان بر آن می‌بینم
سبحان الله به هر چه در می‌نگرم
ناکامی خویشتن در آن می‌بینم

شش) ناکرده در این جهان گنه کیست بگو
وآنکس که گنه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دهی
پس فرق میان من و تو چیست بگو

هفت) ایدوست حقیقت شنو ازمن سخنی
با بادهٔ لعل باش و با سیم تنی
کانکس که جهان کرد فراغت دارد
از سبلت چون تویی و ریش چو منی

هشت) برلوح نشان بودنیها بوده است
پیوسته قلم ز نیك و بد فرسوده است
در روز ازل هر آنچه بایست بداد
غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

نه) نقشی است که بر وجود ما ریخته‌ای
صد بوالعجبی ز ما برانگیخته‌ای
من خود به از این نمی‌توانم بودن
کز بوته مرا بدین صفت ریخته‌ای

و در چهار رباعی مورد بررسی و نقد چنانکه در اول مبحث اشاره کردیم این کلمات وجود دارد: ده) نقاش ازل ، یازده ) اسرار الهی دوازده) دارندهٔ هستی.

و از گروه اخیر: استاد قضا، یزدان، یارب، سبحان‌الله، کردگار [= آنکس که جهان کرد] و دو بار هم در رباعی شمارهٔ شش و نه به صورت ضمیر به خداوند اشاره کرده.

در چند رباعی دیگر موضوع حشر و قضا و قدر به میان آمده است که‌برای اشباع بحث باید آنها را هم درنظربگیریم. پس حداقل درمجموع رباعیات‌منسوب به عمربن‌ابراهیم خیامی در حدود سیزده، چهارده مورد با صراحت کامل خدامطرح شده است.

اما آن دو رباعی که در آنها به معاد، اشاره شده است، این‌است:

اشاره به‌معاد در رباعیات منسوب به‌خیامی

یك) چون درگذرم به باده شویید مرا
تلقین ز شراب ناب گویید مرا
خواهید به روز حشر یابید مرا
از خاك در میکده جویید مرا

دو) یا رب‌تو کریمی‌و کریمی کرم‌است
عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است
گر بی‌گنهم ببخشی آن نیست کرم
گر با گنهم ببخشی آنگه کرم است

قضا و قدر و جبر ماورای‌طبیعی در رباعیات منسوب به‌خیامی

یك) رباعی شمارهٔ (۱) در رباعیات «خدا درمجموع رباعیات منسوب به‌خیام»
دو) (شمارهٔ ۸) برلوح نشان بودنیها بوده‌است/ پیوسته‌قلم ز نیك‌وبدفرسوده است.

در روز ازل هر آنچه بایست بداد
غم خوردن و کوشیدن‌ما بیهوده است

سه) ای دل‌چو‌حقیقت جهان‌هست‌مجاز
چندین چه‌بری‌خواری‌ازین رنج دراز
تن را به قضا سپار و با درد بساز
کاین رفته قلم ز بهر تو ناید باز

چهار) در گوش دلم گفت فلك پنهانی
حکمی که قضا بود ز من می‌دانی
در گردش خود اگر مرا دست بدی
خود را برهاند می ز سرگردانی

پنج) آرند یکی و دیگری بربایند
بر هیچکس این راز همی نگشایند
ما را ز قضا جز اینقدر ننمایند
پیمانهٔ عمر ماست می پیمایند

شش) نیکی و بدی که در نهادبشراست
شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل
چرخ از تو هزار باربیچاره‌تراست[1]

۱. تناقض آشکار این رباعی را با رباعی زیر مورد دقت قرار دهید:
ای چرخ فلك خرابی از کینهٔ توست
بیدادگری پیشهٔ دیرینهٔ توست
وی خاك اگر سینهٔ تو بشکافند
بس گوهر قیمتی که در سینهٔ توست

هفت) کس را پس پردهٔ قضا راه‌نشد
وز سِرّ قَدَر هیچکس آگاه نشد
هفتاد و دو سال فکر کردم شب وروز
معلوم نگشت و قصه کوتاه نشد

هشت) گر دست به لوحهٔ قضا داشتمی
بر میل و مراد خویش بنگاشتمی
غم را ز جهان یکسره برداشتمی
وز شادی سر به چرخ افراشتمی

روح مجرد در رباعیات منسوب به خیامی

در بعضی از رباعیات منسوب به عمربن ابراهیم خیامی روح بااصطلاحاتی دیده می‌شود که دلالت برتجرد آن دارد. از آن‌جمله:

یك) از تن چو برفت‌جان پاك من‌وتو
خشتی دو نهند برمغاك من و تو
و آنگاه برای خشت گور دگران
در کالبدی کشند خاك من و تو

دو) می خور که فلك بهرهلاك من‌وتو
قصدی دارد به جان پاك من و تو
در سبزه‌نشین و می شیرین می‌خور
کاین سبزه دمد بسی ز خاك من و تو

البته کلمهٔ پاك دلالت قوی برتجرد ندارد، ولی در رباعی یکم که می گوید: «از تن چو برفت جان پاك من و تو» اگر روح مجرد و ابدی نباشد بابدن متلاشی

می گردد و رفتن برای آن نامفهوم است.

اکنون که عوامل ماورای طبیعی را درمجموع رباعیات منسوب به عمربن ابراهیم خیامی دیدیم، این مسئله را مطرح می کنیم که آیااعتقاد به پوچی‌وبی‌هدفی در زندگی با اعتقاد به خدا و معاد و قضا و قدر سازگار است؟ قطعاً پاسخ این‌سؤال منفی است، زیرا اگر یك‌متفکروجود خدا راپذیرد،مخصوصاً متفکری که‌درجوامع اسلامی بزرگ شده‌باشد و مخصوصاً اگر آن متفکرعمربن ابراهیم خیامی‌فیلسوف و ریاضی‌دان در ردیف بعد از ابن‌سینا بوده باشد، قطعی است که خدا را داناوتوانا و حکیم و بی‌نیاز از مخلوقات خود و فیاض می‌داند. والا یك‌خدای مبهم و فاقد صفات مزبور، خدا نیست تاکار او از دیدگاه هدف‌دار یابی‌هدف بودن‌مطرح گردد. بنابراین، باید ازگوینده یاگویندگان رباعیات مربوط به بی‌هدفی و پوچی زندگی پرسید: آیا آن خدای دانا و توانا وحکیم‌وبی‌نیاز ازمخلوقات و فیاض‌مطلق،ممکن است‌کاری عبث و بیهوده انجام بدهد، آن هم کاری که عبارت است از آفریدن وبه جریان انداختن انسانها! حیاتی که اگر به راه‌معرفت بیفتد به همهٔ عالم هستی‌اشراف و آگاهی پیدا می کند چنانکه ناصرخسرو گوید:

نفس ما بر آسیا کی اعتلا کردی‌چنین

گرنه‌نفس‌مردمی از کل‌خویش اجزاستی

و همانگونه‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرماید:

أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جِـرْمٌ صَغِيرٌ　　وَفِيكَ ٱنْطَوَى ٱلْعَالَمُ ٱلْأَكْبَرُ

(آیاگمان می‌بری که‌تویك جرم کوچکی؟درحالی که‌جهان‌بزرگتری درتوپیچیده‌است)

و اگر راه‌کمال را پیش بگیرد، به‌قول مولوی:

از ملك هم بایدت‌جستن ز جو　　كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

بار دیگر از ملك پران شوم　　آنچه آن دروهم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم کِإنّا إِلَیْهِ رَاجِعُونْ

لذا می‌توان گفت: تردید در فلسفه و هدف زندگی یا یکی از نتایج تردید در وجود خدا است یا نفی آن وجود اقدس در صورتی که رباعیاتی که وجود خدا را قاطعانه مطرح نموده است حداقل ۱۳ مورد است که در مبحث «خدا در مجموع رباعیات منسوب به عمربن ابراهیم خیامی» آورده‌ایم. عامل ماورای طبیعی دوم که در برخی رباعیات منسوب به خیامی دیده می‌شود، موضوع قضا و قدراست وبدیهی است که اعتقاد به‌قضا و قدرهم اعتقاد به خدارا دربردارد (زیرا به‌وجود آورندهٔ حکم «چنین باید باشد» (قضاء) و به‌وجود آورندهٔ نقشهٔ هندسی‌هستی (قدر) نمی‌تواند جز خدا چیز دیگری باشد، زیرا ماده و حرکت نمی‌توانند حکم صادر کنند (باید چنین باشد) و نمی‌توانند نقشه‌ای آگاهانه برهستی بکشند (قدر). از طرف دیگر در هیچ یك ازفلسفه‌ها قضاء وقدربه معنای «جبرعلمی» (دترمینیسم) که مادیگری هم می‌سازد، به‌کارنرفته‌است.) وهم هدفداربودن زندگی آدمیان‌رامی‌تواند اثبات کند، نهایت‌امر این است که هدف زندگی بنابراین که محکوم قطعی قضا وقدر بوده باشد (که یقیناً چنین نیست) یك مقصد جبری می‌باشد که بشر بخواهد یا نخواهد به‌آن خواهد رسید. عامل ماورای طبیعی سوم که‌دردورباعی منسوب به خیامی دیده شده است: موضوع حشر و معاد است که در شمارهٔ دوم از این مباحث در دورباعی آورده شده است. اگر این موضوع برای کسی پذیرفته شود، قطعاً هدف و فلسفه‌ای را برای زندگی آدمیان پذیرفته است.

### چه عواملی موجب نفی‌فلسفه وهدف زندگی‌یا تردید درآن‌می‌گردد؟

پیش از ورود به‌طرح مطالب این مبحث که به‌نظر می‌رسد با اهمیت‌ترین مسئله در مباحث‌فلسفه و هدف‌زندگیست،این مطلب را یادآور می‌شویم که‌اینجانب کتابی مستقل دربارهٔ هدف و فلسفهٔ زندگی نوشته‌ام که دارای مباحث زیر است و آنها را در اینجا تکرار نمی‌کنیم و امیدواریم مطالعه کنندهٔ ارجمند در صورت احساس نیاز به آن مباحث درکتاب مزبور مراجعه فرمایند:

۱) فلسفه و هدف زندگی، ۲) روانشناسی پوچ گرایی، ۳) مطلب یکم: هدف چیست؟ ۴) مطلب دوم: زندگی چیست؟ ۵) تحقیق و تصفیهٔ هرسؤال مانندپاك کردن گرد وغبار از روی پاسخ آن سؤال است، ۶) انواع انگیزه‌های پرسش از هدف زندگی: الف ـ نوع یکم) زمینهٔ منفی حیات. ب ـ نوع دوم) زمینهٔ مثبت حیات. ج ـ نوع سوم) زمینه‌های عارضی و ثانوی حیات. ۷) وقتی که من انسانی از هدف حیات می‌پرسد، چون درنقطهٔ مافوق حیات قرار گرفته است، نمی‌تواند پاسخ آن را از خود حیات طبیعی و شئون آن جستجو کند، د ـ نوع چهارم) زمینهٔ بی‌طرف؛ ۸) یك نظر اجمالی به فلسفه و هدف حیات درگذرگاه تاریخ تفکرات بشری؛ ۹) تحقیق‌اجمالی دربارهٔ هدف مزبور در عبارات فوق، ۱۰) سه مقدمه برای بررسی هدف زندگی از دیدگاه مذهب: مقدمهٔ اول) سؤل از هدف پس از وصول به هدفهای واقعیات عینی غلط است. مقدمهٔ دوم) ریشهٔ عینی حیات واقعی در مجموعهٔ منظم (سیستماتیك) هستی. مقدمهٔ سوم) ریشهٔ درونی حیات واقعی. ۱۱) شرحی در موردماوراءالطبیعه. ۱۲) حیات درافق قرآن. ۱۳) کتاب رابخوانید، کتاب برای خواندن است و بالش نیست که آن‌را زیر سربگذارید. ۱۴) موجودی که می‌تواند به همهٔ پستیها انعطاف بپذیرد، چه‌هدفی برای هستی او می‌تواندمنظور شود؟ ۱۵) اگر همهٔ انسانها به عبادت (که هدف زندگی انسان است) موفق‌شدند، سپس چه؟ ۱۶) موضوع خود کم بینی. ۱۷) موضوع خودبزرگ‌بینی. ۱۸) تعهدبرین. ۱۹) شناخت ارزش حیات. ۲۰) برخورداری از روشنایی و سعادت. ۲۱) جدی گرفتن جهان هستی.

اینك می‌پردازیم به‌محتویات رباعیات دربارهٔ «هدف‌وفلسفهٔ زندگی»، اساسی‌ترین مسئله‌ای که دراین گروه از رباعیات باید مورد توجه قرار بگیرد، پیدا کردن عاملی است که موجب شده است گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات به‌پوچی در زندگی برسند. به‌نظرمی‌رسد چند عامل مهم دررسیدن صاحبان رباعیات به‌پوچی در زندگی مؤثراست که مهم‌ترین آنها به قرارزیراست:

عامل یکم) حیات را نمی‌شناسند، اینان نه دراین گروه و نه درگروه‌های دیگر ازرباعیات کمترین اشاره‌ای به‌هویت حیات ننموده‌اند، شما حتی اگر آن نسخه از رباعیات را مطالعه کنید که شمارهٔ آنها بالغ برهزاراست وبه‌عمربن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است، حتی یك بیت هم درتفسیرحیات نخواهید دید که این حیات آدمی چیست که فلسفه وهدفی ندارد و یا فلسفه وهدف آن مشکوك است؟ اینان‌همان سطح نگران بی‌توجه به‌حقیقت حیاتند که قرآن مجید دربارهٔ آنان فرموده است:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (الروم، آیهٔ ۷) (آنان ظاهری از زندگانی دنیوی را می‌دانند وآنان از حیات اخروی غافلند). این ظاهر-بینان به تعبیرقرآن نمی‌دانند که همه پیامبران وحکماء وآگاهان انسان شناس وجهان بین همهٔ سالیان عمرخود را برای تعلیم فلسفه وهدف خوردن وخفتن وپوشیدن چند مترقماش وچندبارهمخوابگی برای‌مردم‌تلف‌نکرده‌اند. اینان‌نمی‌دانند که برای‌خورو خواب چند روزه... آن همه تکاپوو تلاش‌جدی درزندگی وگذشت ازلذائذ وفدا-کاریها که از کاروان‌بزرگ انسانیت درطول‌تاریخ‌مشاهده می‌شود،قابل تصوزنیست. این کوته فکران باید بدانند که آن انسانهای بزرگ، عمده رسالت خود را دراین می‌دیده‌اند که به مردم اثبات کنند که بـه قول ناصرخسرو:

روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی
گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

مگراین ساده لوحان برای یك‌بارهم قرآن راکه کتاب الهی جامعه‌شان بوده است بازنکرده بودند که ببینند خداوند آفرینندهٔ زندگی ومرگ درچند موردازقرآن صریحاً فرموده است: این زندگی‌دنیوی (خوروخواب‌وخشم وشهوت...) بازیچه‌ای بیش نیست؟ به‌قول مولوی:

گفت دنیا لهو ولعب است‌وشما کودکید وراست فرماید خدا

«توای انسان، که تاب بزرگی خود رانیاورده وخود راکوچك کرده‌ای، توای فرزند خلیفةالله، که می‌توانی راه پدررا پیش بگیری، نمی‌توانی بگویی : من نیستم، زیرا توهستی‌وچون توهستی‌نمی‌توانی بگویی: بیهوده‌ام.»[۱]

آیا این ساده اندیشان که زندگی را فقط باکامیابی دارای معنی می‌دانند، نمی‌دانند که آن همه استعدادها و قوای مغزی و روانی که بشر با به فعلیت رسیدن مقداری ناچیزاز آنها وارد اقلیم ذرات بنیادین طبیعت می گردد وسربلند می کند و کرات فضایی را می‌پیماید، نمی‌تواندفلسفهٔ وجودی خودرا درچند کاسه آبگوشت‌و پلوو کهنه کردن چند مترقماش وديدارماهرویی پیاله دردست درلب‌جویی بجوید که پس‌ازچند لحظه مانند این که انسان راازدرشکهٔ کرایه‌ای پیاده می کنند، ازآن‌حالت سرخوشی پیاده خواهند کردواگر کمی هم‌از آگاهی برخوردارباشد،احساس‌مضمون این بیت مولوی‌گوشمالش خواهد داد:

آتشش پنهان و ذوقش آشکار        دود او ظاهر شود پایان کار

عامل دوم) محرومیت ازخواسته‌ها وناکامیهاوغوطه‌ورشدن درآلام‌وناگواریها است. این عامل را دربررسی‌ونقدگروه هشتم ازرباعیات مطرح وعامیانه بودن‌مستند ساختن بی هدفی یا مشکوك الهدف بودن زندگی وجدی نبودن دنیا رابه‌عامل محرومیت ازخواسته‌ها (ناکامیها) اثبات‌نموده‌ایم،می‌توانید مراجعه فرمایید.بنابراین بایدگفت: آن مفهوم ازحیات که درذهن‌گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی

۱. این همان نغمهٔ الهی است که همهٔ انسانهای پاك آنرا دردرون خود شنیده‌اند:

در اندرون من خسته دل ندانم چیست
که من خموشم و او در فغان‌ودرغوغاست
حافظ

این صدا در کوه دلها بانگ کیست
که پر است زین بانگ این که گه تهیست
هر کجا هست آن حکیم اوستاد
بانگ او از کوه دل خالی مباد
(مولوی)

وهمان مولوی که ساعتی دراین دنیا بدون انبساط روحی نگذرانده است، چنین می گوید:

ای جهان آب و گل تا من ترا بشناختم
صدهزاران محنت ورنج و بلابشناختم
تو چراگاه خرانی نی مقام عیسئی
این چراگاه خران را من چرا بشناختم
آب شیرینم ندادی تا که خوان گسترده ای
دست وپایم بسته ای تا دست وپا بشناختم
دست وپا را چون نبندی گاهوارت خواند حق
دست و پا رابرگشایم پس گشابشناختم
چون درخت ازز یرخاکی دستها بالا کنم
درهوای آن کسی کزوی هوی بشناختم
ای شکوفه تو به طفلی چون شدی پیرتمام
گفت رستم از صبا تا من صبا بشناختم
شاخ بالازان رود زیراز بالا آمده است
سوی اصل خویش تازم کاصل را بشناختم
زیروبالا چندگویم لامکان اصل منست
من نه از جایم کجا راازکجابشناختم[۱]

خلاصه همانطور که انبیای الهی وحکمای بزرگ شرق وغرب دیروزوامروز گفته اند: بدون پذیرش حیات اخروی که درابدیت نصیب انسانها خواهد گشت، زندگی، چیزی بیش از یك شوخی دردناك نیست. درك این حقیقت به قدری آسان است که احتیاج به صرف انرژی مغزی برای اثبات آن، ازطرف صاحبنظرانی که می توانند درروشنگری حیات بشر گام بردارند، دیده نمی شود. فقط جای تأسف اینجاست که اینان حتی برای یك بارهم نتوانسته اند باکمال اخلاص برروی وجدان خویش خم شوند وگوش به نغمهٔ پرمعنای آن بدهند که بارساترین وروشن ترین آهنگ و کلمات می گوید:

۱. دیوان شمس تبریزی، ص ۶۰۲.

اگر متفکری اعتراف به زیبایی خلقت انسان وجهان (چنان که از کلمهٔ طربخانه در مصرع اول از بیت دوم بر.می آید) بنماید، و در معنای زیبایی به‌حد لازم و کافی بیندیشد قطعاً به‌این نتیجه‌خواهد رسید که‌زیبایی نمودی‌است نگارین وشفاف که برروی کمال کشیده شده است. این جریان فکری که به‌مشاهدهٔ کمال ونظم‌دردستگاه هستی می انجامد، با روشن‌ترین وجه فلسفه وهدف حیات آدمی را که ازهمهٔ آن زیباییهاونظمهای شگفت‌انگیزدردستگاه‌هستی،عالی‌تروپرمعنی‌تراست، اثبات‌می کند.

دررباعی شمارهٔ (۲) صریحاً به‌وجود خدا اعتراف شده است، آنچه که‌برای گویندهٔ رباعی مجهول مانده است حقیقت حیات ومقصوداز آن و آمدن جبری به‌این دنیا ورفتن با اکراه از آن می‌باشد. این همان مطلب است که ما به‌عنوان‌عامل اول سرگردانی گوینده یاگویندگان اینگونه رباعیات معرفی کردیم و گفتیم که: این ساده‌اندیشان اصلاً معنای حیات را درست درك نکرده‌اند. مسئلهٔ دیگر که گویندهٔ رباعی راکلافه‌کرده است آمدن جبری به‌این دنیا ورفتن بااکراه است. البته نه تنها آمدن بشربه این دنیا، بلکه همهٔ موجودات عالم هستی با حکمت بالغه ومشیت خداوندی در کمال جبرلباس وجود پوشیده‌اند، ولی چرا این گویندگان فکر نمی‌کنند که‌گلها ورياحين بسیارزیبا ومعطرهم با جبرواضطراربه‌این دنیا قدم‌می گذارند آیا این جبرواضطراربه‌سود هسته‌های آن‌گلها ورياحين زیبا و معطربوده است که آنها را درصفحهٔ وجود شکوفا نمود یا به‌ضررآنها، آیا ذرات خاك ومواد دیگر که با جبرواضطرارمبدل به ابراهیم‌خلیل،موسی‌بن‌عمران،عیسی‌بن‌مریم،محمدبن‌عبدالله وعلی‌بن‌ابی‌طالب‌علیهم‌السلام‌شده‌اند، به‌سود آنها بوده است یا به ضرر آنها؟! آیا برای یك مغزسالم با مشاهدهٔ چنین جریان یعنی انجمادی به‌نامی به‌حیوان به انسان به ملك به‌مافوق‌ملك به الیه‌راجعون شکی درفلسفه‌وهدف حیات می‌ماند؟ واگرحیات انسانی می‌خواست هدفی والا داشته باشد، چه می‌شد؟ آیا باید همهٔ آنچه هست دگرگون می‌شد؟ آیا وقتی که شما تلاش می کنید ومجهولی را معلوم می‌سازید همان معلوم را درنفع مادی ومعنوی خویشتن وجامعهٔ خویشتن بکار می‌اندازید احساس نمی کنید که وجدان شما می گوید: «آری، چنین می بایست» ودرنتیجه‌حیات

ونقد، بی‌هدف یا مشکوك الهدف بوده است، همان مفهوم روشن است که مردم به طورا کثریت درذهن خود دارند که عبارت است ازخوروخواب وخشم وشهوت و پیروزی وتورم خودطبیعی و کامیابیها وبرخورداری از هرفرصتی برای جلب لذت و دفع ضرروغیرذلك درحد اکثروهیچ احتیاجی به‌تحمل زحمت و واردآوردن فشار برمغز، برای سرودن آن همه رباعیات وجود نداشت، زیرا چنان که بارها متذکر شدیم‌واضح است‌فلسفه وهدف خوروخواب وپیکاربرای انتقام‌جویی واشباع‌غریزهٔ جنسی وپرداختن به خودطبیعی درخود آنها نهفته‌است. اگر کسی بخواهد از لوازم‌و مختصات حیات طبیعی محض، فلسفه وهدفی برای حیات خود پیدا کند، در حقیقت اومی‌خواهد ازعوامل اجزاءِ کالبد مادی بدن ما، مانند ضرورت شستشوی بدن‌برای نظافت وپوشیدن جوراب و کفش ودستکش درسرما وغیروذلك، فلسفه وهدف روح راکه اگرجهان هستی را درگوشه‌ای ازاوقرار بدهند هیچ احساس سنگینی نخواهد کرد، استخراج نماید!

عامل سوم) یکی دیگرازشرایطی که درمغزاینان موجب نفی هدف اززندگی یا مشکوك الهدف تلقی کردن آن می گردد، محدودیت دانستنیهای بشری‌است. مادر مباحث گذشته باکمال‌صراحت‌متذکرشدیم که محدودیت ونسبی‌بودن‌علوم‌واطلاعات انسان دربارهٔ جهان هستی، هیچ مانعی ازضرورت کوشش و تلاش برای افزودن به معلومات ندارد وآن دانش محدود به‌خوبی می‌تواند فروغ ایمان به معنی‌دار بودن انسان وجهان را دردرون آدمی روشن بسازد، به‌طوری که حیات وهدف عالی آن‌را باکمال وضوح دریابد.

عامل چهارم) خنثی شدن اساسی‌ترین عامل دریافت فلسفه وهدف زندگی که عبارت است ازاحساس تکلیف‌وتعهد دراین زندگانی وتکاپووتلاش درمیدان‌مسابقه درخیرات وکمالات.

دررباعی شمارهٔ (۱) گوینده اعتراف به‌زیبایی رنگ ورو می‌نماید که قطعاً منظورزیبایی خلقت آدمی است، والا عدد زیبایان دربرابراشخاص معمولی و نازیبا به قدری اندك است که می‌توان گفت: دراقلیت قریب به‌استثناآت می‌باشند.

خودرا غوطه‌وردرهدف نمی‌بینید؟

لذا درمبحث گذشته گفتیم که عامل چهارم گم کـردن فلسفه و هـدف زندگـی عبارت است ازخنثی شدن احساس تکلیف وتعهد دراین زندگانی وتکاپو وتلاش در میدان مسابقه درخیرات و کمالات. نکتهٔ دیگری که درر باعی دوم باید مـورد دقت قرار بگیرد، این است که می گوید: «رفتیم به‌اکراه ...» اگرواقعاً ارزش وعظمتی در حیات نبود، چرا باید مردم با اکراه ازاین دنیا بروند؟ وچرا باتوجه به‌بی‌هدف‌بودن زندگی یا مشکوك الهدف بودن آن باکمال خوشحالی ازاین دنیا نروند؟ آیاشنیده‌اید که ۹۸ در صد ازکسانی که اقدام به‌خودکشی کرده‌اند، درآغازجان کندن به ندامت تلخ گرفتار گشته‌اند؟ آن ۲ درصد یا حتی برفرض ۵۰ در صد هم که اظهار پشیمانی نکرده‌اند به‌جهت اختلال کلی مغزوروان بوده است.

ربـاعی شمارهٔ (۳) و (۸) شوخی را به حد نصاب رسانده و مـی گویـد: «از آمدنم نبود گردون را سود وز رفتن من جاه وجلالش نفزود» این گوینده‌مثل این که اززندگی‌طبیعی محض خود چنین توقع داشته است کـه جهان هستی سودی ازآن ببرد وبه‌برکت وجود اوبه‌جاه و جلالش افـزوده شود! و نمی‌داندکه اگـر انسان در مسیر رشد و کمال قـرار بگیرد و از حیات طبیعی بـه «حیات معقـول» منتقل گـردد، جاه و جلالی در جهان هستی احساس خـواهد کردکه فوق بیان و توصیف می‌باشد. آیا جاه و جلالی بالاترازشکوه ملکوتی وجود داردکه انسان به دنبال آن برود؟

بگذر از باغ جهان یك سحرای رشكِ بهار
تـا ز گلـزار جهان رسم خـزان بـرخیزد

آری،ای‌گویندهٔ رباعی، بگذر، ومی‌دانی که‌بدون عبورازحیات طبیعی‌محض که مارومورو‌ملخ وموش وقورباغه با ما درآن شرکت دارند، نمی‌توان وارد باغ جهان شد وسودی داد وسودی گرفت. به‌قول مولانا:

چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جان جمادی کـی شویـد

اصلاً شما وارد باغ جهان شدیدکه ببینید دراین باغ چیست؟ بـاغ بزرگ

جهان هستی با عبوریك انسان از آن، خود را همواره دربهارمی‌بیند. آیا نشنیده‌ای :

به‌جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

آیا احتمال می‌دهید بدون عبوراز عالم تن بتوانید قدم به عالم جان بگذارید؟

ترسم بروم عالم جان نادیده　　بیرون روم از جهان، جهان‌نادیده
درعالم تن چون روم‌ازعالم‌تن　　در عالم تن عالم جان نادیده

ما انسانهای ازخود راضی نمی‌دانیم یا نمی‌خواهیم بدانیم که سودمندی ما درجهان هستی، همان است که روزی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام درباره سودمندی پول فرموده. نقل شده است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام روزی سکه‌ای دردست مبارك داشت، آن را انداخت و گرفت وفرمود: أَمَا أَنَّكَ لَوْلَمْ تَذْهَبْ عَنِّي لَمَا تَنْفَعُنِي (تو ای پول، چیزی هستی که اگرازدست من نروی سودی به من نخواهی داد). هنگامی ما سود حیات طبیعی خود را خواهیم یافت وعالم هستی از آن سود اثری خواهد گرفت که دست ازحیات طبیعی حیوانی بشوییم یعنی از آن منتقل شویم و وارد «حیات معقول» گردیم.

این که درشمارهٔ (۳) گویندهٔ رباعی می گوید: «وز هیچ کسی نیز دوگوشم نشنوند. کاین آمدن و رفتنم از بهرچه بود» همان مقدار دروغ وخلاف واقع است که شعرشاعردوران ماکه می گوید:

مخبران را ز دلیل امساکست　　گفته‌های همه شبهتناکست

مطالعه‌کنندگان محترم برای تکمیل این مسئله به «بررسی ونقدگروه یکم از رباعیات» مراجعه فرمایند.

درشمارهٔ (۴) مطلبی مبهم وجود دارد وآن این است که بالاخره روشن نشد

که آیا گویندهٔ رباعی می‌گوید: با فرض این که کسی رازحیات را «آنچنان که‌هست» واسرارالهی را درمرگ «آنچنان که هست» بفهمد، بازهیچ چیزی از این زندگی و مرگ رانخواهد فهمید! این یك تصور غلطی است، زیرااگریك انسان به آن مرحله برسد که رازحیات وموت رابفهمد،دراین‌دنیا مهمترین دانستنی(خود)رابه‌دست آورده است، لذا بیت دوم کاملاً نامعقول خواهد بود. به‌اضافهٔ این که بیت دوم رباعی فی نفسه ابهام‌انگیز است، زیرا این که آدمی دراین زندگانی با خویشتن است و پس‌از مردن با خویشتن نیست، یك مغالطهٔ عوام پسند است زیرا چنان که ثابت‌شده‌است، معلومات ومعارف ما دراین دنیا بسیارنسبی ومحدود وبقول همهٔ فلاسفه‌ودانشمندان مخلوط از«تماشاگریها وبازیگریهای» ما است، زیرا حواس وذهن‌ودیگرعوامل‌درك مطابق خصوصیت واستعداد وتوانایی خود، واقعیات را به‌مغزما منتقل می‌سازند وبا این حال ما در آن حدودی که بتوانیم دربارهٔ آهنگ کلی هستی وحکمت وجودی خود (که از کجا آمده‌ایم؟ برای چه آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟) روشنایی داشته باشیم، ازهمان معلومات محدود ونسبی با پیوستن آنها به‌نورمشیت الهی می‌توانیم برخوردار گردیم. وپس‌از آن که رخت ازاین دنیابربستیم، روح با تجرد خود بدون نیازبه‌حواس وذهن ودیگرابزارمعرفت به‌واقعیات می‌نگرد وپرده‌ها ازروی‌چشمان‌ما برداشته می‌شود وواقعیات را آنچنان که هستند خواهیم دید. چنانکه درقرآن کریم آمده است:

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاۤئَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ(سورهٔ ق، آیهٔ ۲۲) (پس ما پرده‌ات را برداشتیم وبینایی‌توامروزتیزاست). بنابراین، مصرع آخررباعی که می گویداگر ازاین دنیا رفتیم، چیزی نخواهیم فهمید، صددرصد غلط است.

رباعی شمارهٔ (۵) دربررسی ونقدگروه ششم از رباعیات مطرح شد، است، مراجعه فرمایید.

دررباعی شمارهٔ (۶) و (۷) و (۱۱) یك معنای عامیانه دیده می‌شود که واقعاً زیبنده مغزیك انسان که ازحداقل آگاهیها برخودار است، نمی‌باشد، ولی متأسفانه به هرعلتی است وازهرمغزی که بوده است، بالاخره این دورباعی درادبیات ما بروز

کرده‌اند. مضمون دورباعی چنین است که خداوند خالق هستی بـه‌چه علت انسانها (حتی طبایع را به‌طورعموم) می‌سازد وسپس آنها را نابود می‌نماید؟ اگر گوینده یا گویندگان این قبیل مطالب ازمعنای نظم وقانون هستی اطلاعـی داشتند، قطعاً ایـن گونه سخنان را به‌زبان نمی آوردند، زیرا بروزیك موجود درنهایت زیبایی در این دنیا غایت ونهایت وهدف اعلای وجود آن زیبا نیست. به‌عنوان یك مثال ساده می‌توان غوره رادرنظر گرفت که با طراوت‌خاص خود درخوشهٔ زیبای رز،بروزنموده است. این غوره تدریجاً روبه مرحلهٔانگورشدن حرکت می کند ودرموقعیت‌انگور شدن هم ازنظرشیرینی طعم وهم زیبایی منظر، نمایش بسیار عالـی ازخـود نشان می‌دهد. هنگامی که انسانی دانه‌های آن‌انگور را می‌خورد، زیبایی آن انگورازبین می‌رود ودرزیردندانهای آن انسان متلاشی مـی گردد ، آیا می‌توانید به‌بـاغبان آن انگوراعتراض کنید که چرا آن رز را کاشتید تا خوشه‌های زیبای انگور رابه‌وجود بیاورد وسپس انسانها آن خوشه‌ها را بخورند؟!

شما اگراطلاع داشته باشید ازاین که آن انگورها اگرچه در میان دندانهای انسانها متلاشی شده است، ولی نیرویی درمغزهمان انسانها به‌وجودآورده است که ممکن است یك موج ازاندیشهٔ آن مغزجهانی‌راآباد کند وانسانهایی را احیاءنماید. آری، گندم هم درآسیاب متلاشی می‌شود وآرد مـی گردد و حتی درحـرارت تنور می‌پزد، ولی غذای انسانی می‌شود که استعداد خلیفةالله شدن را دارا می‌باشد.حال برمی گردیم به‌اصل مطلب، باید بدانیم که زیبایی صوری ولطافت اندام و استحکام جسمانی چنان‌که اشاره کردیم هدف وغایت یك موجود، آن هم بـه عظمت انسان نمی‌باشد. سقراط زشت روی زیباخوی، زشت صورت زیبا سیرت، برای وصول‌به هدف حیات نزدیك‌ترازنرون بسیارزیبایی است که‌گفته می‌شود درحدود ۳۰۰،۰۰۰ مسیحی را دریك جاکشته است.

واقعاً من گمان نمی کنم گوینده یاگویندگان اینگ [illegible] ك‌ساعت دربارهٔ ارزشها وعظمتهای انسانی‌وشناخت وسا [illegible] ست‌و

همه جانبه اندیشیده باشند. آیا واقعاً اینان نمی‌دیدند که عظمت علمی وتجربی ورشد وکمال آدمیان، غالباً پس ازعبورازچهل سالگی بروزمی کند که هم استحکام قوای جسمانی روبه‌تنزل است وهم زیبایی‌صوری؟ زیبایی نهال دربرابرمیوه‌ای که‌محصول وجود آن است چیزی قابل توجه نیست. اگرچه محصول وجودی آن نهال‌درهنگام درخت بودن بروزمی کند که درخت اززیبایی دوران نهال بودن تجاوز نموده‌است. بطور کلی باید گفت: گوینده یاگویندگان این گونه رباعیات، چنان که اشاره کردیم دربارهٔ زیبایی محسوس وزیبایی معقول وحیات‌طبیعی‌وحیات معقول ووسیله وهدف صورت ومعنی ونظم وقانون وطبیعت وماورای طبیعت که خود پیوند دهندهٔ آن دو می‌باشند نیندیشیده‌اند:

دو سر هر دو حلقهٔ هستی / به حقیقت بهم تو پیوستی

این مطلب که قانون حرکت موجودات، از إِنَّا لِلَّهِ شروع می کند ودرمسیر خود، پیالهٔ آب حیات به‌یك‌دست وشربت مرگ به‌دست دیگرتا منزلگه إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ پیش می‌رود، درگروه ابیات مربوطه درآینده مطرح خواهدگشت.

دررباعی شمارهٔ (۸)، گوینده سودآمدن ورفتن خودرا به‌این دنیا می‌جوید! این مطلب دربررسی ونقد شمارهٔ (۳) از رباعیات همین گروه، مطرح شده است، مراجعه فرمایید.

درشمارهٔ (۹) فقط این مضمون وجود داردکه جهان هستی در برابر انسان بسیاربزرگ است وانسان به‌قدری دربرابراین جهان کوچك است که‌گویی قطره‌ای دربرابردریاوذره‌ای دربرابرهمهٔ خاکهای کرهٔ زمین‌است وباتشبیهی دیگرمگسی‌است درجهانی سترگ. به‌قول آن شاعر

یکی مرغ‌برکوه‌بنشست وخاست / برآن که چه افزود وزان که‌چه کاست

تو آن‌مرغی‌واین‌جهان کوه‌توست / چو رفتی‌جهان را چه اندوه تست

ازدیدگاه ماده ومادیات واقعیت همین است که‌گویندهٔ رباعی مورد بررسی و نقد گفته‌است،ولی آیا این واقعیت راهم‌می‌دانسته است که انسان موجودی‌است که:

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ　　باطنش باشد محیط هفت چرخ
خویشتن نشناخت مسکین آدمی　　از فزونی آمد و شد در کمی

دریغا که نمی‌داند:

نه ملك راست مسلم نه فلك را حاصل
آنچه در سِرّ سویدای بنی آدم از اوست

اگرروح آدمی هم مانند جسمش کوچك ومحقربود، اشراف واعتلاء به‌عالم هستی‌پیدا نمی کرد،درصورتی که آدمی‌برهمهٔ عوالم هستی‌اشراف‌واحاطه‌پیدامی کند وبطورمسلم برای ارائهٔ مکتب موردنظرش اصول وقوانین و تعریفات کلی‌می‌سازد.

نفس‌مابرآسیا(جهان) کی‌اعتلا کردی چنین[۱]
گرنه نفس مردمی ازکل خویش اجزاستی

رباعی شمارهٔ (۱۰) بااستناد برجبردرآمدن ورفتن همهٔ استعدادها و امکانات واراده واختیاروقدرت اکتشاف وتجسیم را منکرشده ومی گوید:
چون جبراً به این دنیا آمده وبا جبر هم ازاین دنیا خواهم رفت، پس من یعنی هیچ، حیات یعنی پوچ! بنا براین، چه بهتر که پیالهٔ می سر کشیم و از اندوه جهان نجات پیداکنیم! این گوینده نمی‌داند که اندوهی که ازنفی وانکار آن همه استعدادها وامکانات واراده واختیارونیروهای متنوع دیگردرون آدمی را فرا می گیرد، شدیدتراز آن است که با یك اقیانوس ازشراب تخدیرکننده از بین برود. این مبحث دربررسی ونقد رباعیات دستوردهنده به «خوش‌باشی» و «سرخوشی» (هدونیسم) مشروحاً خواهد آمد.
درر‌باعی شمارهٔ (۱۲) خود را به‌نادانی زدن به‌بالاترین درجهٔ خود می‌رسد،

۱. ضبط این‌مصراع دردیوان ناصرخسرو، مصحح آقایان مجتبی‌مینوی ومهدی محقق چنین است: نفس‌ما برآسیا کی پادشا گشتی نه‌عقل (دیوان، ص۲۲۶).

زیرا می‌گوید: ما دراین آمدن ورفتن مردم به‌این دنیا، هیچ چیزی جزهمین آمدن و رفتن نمی‌بینیم! آیا واقعاً چنین است؟ آیا بشر بسه‌میلیونها مسأله دردوقلمروانسان و جهان ازراه علم نمی‌رسد؟ آیاانسان‌واقعاً ازنظم وقانون عالم هستی‌چیزی‌نمی‌فهمد؟ آیا انسان درموقع انجام تکلیف با تکیه به‌تعهد انسانی ـ الهی نه بااستناد به‌سود و زیان شخصی، ارزش وعظمتی درزندگی احساس نمی‌کند؟ آیا عدالت ورزیدن با داشتن قدرت نمی‌تواند شکوه الهی روح آدم عادل را اثبات کند؟ آیا انسان‌شکوه ملکوت عالم هستی را مخصوصاً درهنگام شب که فضای بزرگ با آن ستارگانش حس بی‌نهایت‌گرایی آدمیان را بیدارمی‌کند، نمی‌بیند؟ آیا دراین نظم با عظمت که درعالم هستی حکمفرما است، معنایی وجود ندارد؟ اگر کسی پاسخ این سؤالات را بانه، نه،نه‌ها تابی‌نهایت برگزارکند وخود را باتکراراین کلمهٔ عقل‌سوزووجدان‌کوب تسلیت‌بدهد، ما جز یك آری دربرابراونداریم‌ـ آری که اگراورابه‌خودبیاورد، به‌هستی خود اعتراف نموده و پاسخ سؤالات فوق را آری، آری، آری...خواهد گفت.

در شمارهٔ (۱۳) و (۱۵) کلمهٔ روح وارد شده است. در شمارهٔ (۱۳) خطاب به انسان می‌گوید: «ای آمده‌از عالم روحانی تفت» با این که عمربن ابراهیم‌خیامی در فلسفه روش تفکرات مشائیون را داردکه نفس را جسمانیة‌الحدوث، روحانیة البقاء می‌داند، چگونه می‌گوید: ای انسان، که از عالم روحانی آمده‌ای؟ البته چنین‌معمایی در طرز تفکرات ابن‌سینا هم با نظر به قصیدهٔ عینیه دیده می‌شودکه مطلع آن چنین است:

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ      وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعِ

(از محل و مقام بالایی به سوی تو فرود آمد کبوتری که دارای عزت و اباء طبع است) و در اینگونه موارد چاره‌ای جز این دیده نمی‌شود که بگوییم: روشهای استدلالی مستند به حواس و تعقل و اندیشه‌های رسمی نتایجی را به‌دست می‌دهد که غیر از دریافتهای ناب وجدانی در درون آدمی است. دریافتهای وجدانی در نفس

آدمی عظمتی می‌بیند که نمی‌تواند بپذیرد که چنین عظمتی از چنین خاکی تیره به‌وجود بیاید. به‌هرحال، در رباعی شمارهٔ (۱۳) نزول انسان از عالمی روحانی که فوق‌ماده و مادیات است دیده می‌شود که با مضامین کلی رباعیاتی که به نام عمربن ابراهیم خیامی مشهور شده است، منافات دارد. باقطع نظر از این ابهام، باید از گویندهٔ این رباعی پرسید: اگر انسان ازعالم‌روحانی آمده است که‌قطعاً مافوق عالم ماده‌ومادیات است، بایدراهی‌پیش‌پای‌او گسترده‌شود که‌آن استعدادها وقوایی راکه‌ازعالم‌روحانی آورده است، در این دنیای آزمایش ومسابقه در رشد و کمال به فعلیت بیاورد. یعنی باید به او تأکید کنیم که:

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم
ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
ما از آنجا و از اینجا نیستیم
ما زبیجاییم (فوق‌مکان) و بیجامی‌رویم
لَاإِلٰه اندر پی‌اش إِلَّاالله است
همچو لا ماهم به إلّا می‌رویم
قُلْ تَعَالَوْا آیتی است از جذب حق
ما به جذبهٔ حق تعالی می‌رویم
خوانده ای إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونْ
تا بدانی که کجاها می‌رویم

نه این که این انسان از بالا آمده را با این دعوت بیفکرانه وناه‌مسؤلانه به سیه چال ناآگاهیها سوق دهید وبگویید:

می خور که ندانی‌از کجا آمده‌ای — خوش‌باش ندانی به‌کجاخواهی‌رفت

شگفت‌آورتر از همه، این که گویاگویندهٔ رباعی از شدت عجله برای خدمت

شگفت‌آورتر از همه، این که گویا گویندهٔ رباعی از شدت عجله برای خدمت به عالم انسانیت! آنچه را که در مصرع اول بیت اول رباعی گفته است، فراموش نموده، در مصرع اول بیت دوم چیزی می‌گوید که به تناقض صریح با مصرع اول بیت‌اول می‌انجامد. دومصرع دریك رباعی چنین است:

«ای آمده از عالم روحانی تفت»، «می‌خور که ندانی از کجا آمده‌ای» مگر این که بگوییم: گویندهٔ رباعی می‌داند که انسان از عالم روحانی آمده است و به مردم هم می‌گوید که شما از عالم روحانی آمده‌اید، نهایت امر بدان‌جهت که‌توجه‌به مبدأ حرکت مستلزم تلاش و کوشش در این زندگانی برای وصول به رشد و کمال مناسب است که با مستی و شهوت‌رانی تضاد دارد، لذاگوینده دستورمی‌فرماید: که می‌خور تا مست‌شوی و ندانی از کجا آمده‌ای و به‌کجا می‌روی.

در رباعی شمارهٔ(۱۵) با ابهامی‌شدیدتر مواجه‌هستیم به‌طوری که‌گویی‌اصلاً گویندهٔ رباعی درنظرنداشته است که هدفش ازسرودن رباعی چیست! دراین‌رباعی می‌گوید: «دریاب که از روح جداخواهی رفت» در اینجا این سؤال پیش می‌آید که مخاطب گویندهٔ رباعی کیست؟ یا چیست؟ آیا مخاطب بدن مادی آدمی است؟ بدیهی است که بدن آدمی نه‌درمی‌یابد و نه‌خوشی و ناخوشی را بدون‌جان‌حیات،من یا نفس خود احساس می کند. بنابراین، قطعاً مخاطب با دو کلمهٔ «دریاب» و«خوش باش» حقیقتی است که‌هم می‌تواند دریابد و هم می‌تواند خوش باشد. در نتیجه‌باید مخاطب همان من یا نفس یا خود باشد: لازمهٔ این مطلب این است که روح غیر از من، یا نفس یا خود باشد. حاصل خطاب‌چنین می‌شود: ای من انسانی دریاب وخوش باش که از روح جداشده رهسپار پشت پردهٔ اسرارخواهی گشت. بسیار خوب، آن روح که من از او جدا خواهدگشت، چه بود و از کجا آمده بود و به کجامی‌رود. حتماً گویندهٔ رباعی برای دریافت پاسخ این سؤال به‌یك پیالهٔ دیگر از می دستور خواهد داد!

رباعی شمارهٔ (۱۴) انسان را لعبت و فلك را لعبت باز معرفی می کند و در مصرع دوم به این معرفی تأکیدمی کند ومی گوید این که‌گفتم«ازروی حقیقتی(است)

نه از روی مجاز». معانی که برای لعبت آمده است، متعدد است. آنچه که در این رباعی به قرینهٔ مصرع اول از بیت دوم منظور شده است، اسباب بازی عروسك‌وار است[۱]. نخست این سؤال متوجه‌گویندهٔ این رباعی است که آیا فلك و به اصطلاح دیگر چرخ دارای علم و آگاهی‌وتوانایی بازی‌دادن انسانها است و آنان راباداشتن علم وآگاهی و توانایی بازی می‌دهد؟ این یك عقیدهٔ کودکانه‌ای در گذشته بوده‌است که کرات و افلاك آگاه‌ودانا و توانا فرض کرده و انسان را بازیچهٔ دست آنهامعرفی می‌کرد! اسلام باشدت تمام در برابر این خرافات مقاومت و مبارزه نموده‌وعقیدهٔ مزبور راکفر معرفی کرده است و این‌نظراسلام مطابق‌علم وعقل است؛وناصرخسرو در همان دوران خود فریاد می‌زندکه:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
برون کن ز سر باد خیره سری را
بری دان ز افعال چرخ برین را
نکوهش نشاید ز دانش بری را
چو توخودکنی اختر خویش رابد
مدار از فلك چشم نیك اختری را

گذشت زمان وپیشرفت علوم فضایی، خرافات بودن عقیدهٔ مزبوررارروشنتر ساخت. آری چگونه یك موجود ناآگاه‌وفاقد علم می‌تواندانسان‌راکه دارای آگاهی وعلم است، به‌بازی بگیرد؟ به‌اضافهٔ این که این سؤال هم به‌طورجدی پیش‌می‌آید که خودآن موجود فاقدآگاهی وعلم، بازیچهٔ چیست؟ یا بازیچهٔ کیست؟ زیرااگر جز فلك چیزی وجود نداشته باشدکه آن را به‌بازی بگیرد ،چون خود فلك هم فاقد آگاهی وعلم است، پس هر کاری‌که فلك انجام می‌دهد، عملی است جبری نه به بازی‌گرفتن دیگرموجودات وانسانها. با این تحقیق روشن می‌شودکه‌گویندهٔرباعی نه با علم کاری داشته است ونه با فلسفه. به‌نظروی دنیا، وبه‌اصطلاح اوفلك، موقعی

۱. لعبت = پیکر نگاشته عروسك (منتهی‌الارب) و همچنین به معنای سخت نادان واحمق است. بازیچه (زمخشری).

جدی بُوَد که به کام او می گشت وحال که نمی گردد پس:

مالعبتکانیم وفلك لعبت باز　　　از روی حقیقتی نه از روی‌مجاز

به نظر می‌رسد این گونه اشخاص هیچ فکری دربارهٔ نظم وقانون‌عالم هستی نمی کنند ودراین مسائل نمی‌اندیشند که به‌قول شیخ محمود شبستری:

اگریك ذره‌را برگیری ازجای　　　خلل یابد همه عالم سراپای

اینان عینکی به‌چشمان خود زده‌اند که شیشه‌های آن جز خواسته‌های حیات طبیعی محض آنان چیزی را نشان‌نمی‌دهد وباهمین عینك است که هستی برای‌آنان تیره وتاروشوخی ولعبت جلوه می کند. وهمین عینك آنان را به‌سوی مناظری (که فقط امیال حیوانی آنان را اشباع کند) می کشاند که احکام عقل سلیم و دریافتهای فطرت ووجدان پاکشان‌را نمی‌شنوند ودرنمی‌یابند وبدین‌ترتیب خود را لعبتی‌برای خودمی‌سازند. وبا مغزخارج ازاعتدال خیال می کنند که فلك آنان رالعبتکانی‌ساخته است! که باآنان بازی‌کند وردوروباعی دیگرفلك ازتأثیردرحیات انسانی تبرئه می‌شود :

در گوش دلم گفت فلك پنهانی
حکمی که قضا بود ز من می‌دانی ؟
در گردش خود اگرمرا دست بدی
خود را برهاندمی ز سرگردانی

***

نیکی و بدی که در نهاد بشر است
شادی و غمی که در قضا وقدر است

با چرخ مکن حوالـه کاندر ره عقل

چرخ از تو هـزاربار بیچاره‌تر است

درباعی اول گوینده‌حرکات قانونی کیهان بزرگ را سرگردانی می‌نامد! در صورتی که آنچه‌که از آنها مشاهده می‌شود همانطور که‌گفتیم: حرکات و موضع - پذیریهای قانونی است، نه سرگردانی؛ واگر گوینده یاگویندگان این گونه‌رباعیات‌از صفای درونی برخوردار بودند می‌فهمیدند که:

جمله‌اجزاء درتحرك در سکون | نـاطـقـان کانا‌الیه راجعون
ذکـر تسبیحات اجـزاء نهان | غلغلی افکنده در این آسمان
جمله اجزاء زمین و آسمان | باتو می‌گویند روزان وشبان
مـا سمیعیم و بصیریم و هشیم | باشما نامحرمـان ما خامشیم
خامشیم و نعرهٔ تکرارمـان | میرود تـا پـای تخت‌یارمان

ولی نه برای شما،

چون شماسوی‌جمادی‌می‌روید | آگه از جان جمادی کی‌شوید

جبرو اضطرار درآمدن به‌این دنیا ورفتن ازآن

۱) آورد به اضطرابم اول ز وجود

جـز حیرتـم از حیات چیزی نفـزود

رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود

از آمـدن و بودن و رفتن مقصود

۲) گر آمدنم به من بدی نامدمی

ور نیز شدن به من بـدی کی شدمی

به زان نبدی که اندر این دیر خراب
نه آمـدمـی نه شدمی نه بـدمی

۳) چون آمدنم به من نبد روز نخست
وین رفتن بی مراد عزمی است درست
برخیز و میان ببند ای ساقی چست
کاندوه جهان به‌می فروخواهم شست

۴) برلوح نشان بودنیها بوده است
پیوسته قلم ز نیك و بد فرسوده‌است
در روز ازل هرآنچه بـایست بداد
غم خوردن و کوشیدن مابیهوده است

۵) چون‌روزی‌وعمر بیش‌و کم‌نتوان کرد
خود را به‌کم و بیش دژم نتوان کرد
کار من وتوچنان که رأی من‌وتوست
از موم به دست خویش هم‌نتوان کرد

۶) تـا خاك مرا به قالب آمیخته‌انـد
بس فتنه که از خاك بـرانگیخته‌انـد
من بهتر از ایـن نمی‌توانم بودن
کز بـوته مرا چنین برون ریخته‌انـد

۷) خوش‌باش که‌پخته‌اند سودای‌تودی
فارغ شده‌اند از تمنای تو دی

قصه چه کنی که بی تقاضای تو بودی
دادند قرار کار فردای تو دی

۸) آنها که به صحرای علل تاختهاند
بی او همه کارها بپرداختهاند
امروز بهانهای در انداختهاند
فردا همه آن بود که در ساختهاند

## بررسی و نقد گروه دهم از رباعیات

بعضی از این رباعیات در مباحث گذشته مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. با این حال، مجموعاً در اینجا مطرح و تا حدود امکان آنها را بررسی و نقد می‌نماییم. بطور کلی گویندگان اینگونه رباعیات می‌خواهند بگویند: چنان که آمدن ما به‌این دنیا به‌اختیار ما نبوده و ما با جبر و اضطرار محض وارد این زندگی می‌شویم و از آن بیرون می‌رویم، همچنین همهٔ کارها و اندیشه‌ها و نیتها و سخنان ما مستند به‌اختیار نبوده و ما مجبوریم. برای بررسی مشروح مطالب مربوط به جبر و اختیار مطالعه‌کنندگان محترم می‌توانند به کتاب جبر و اختیار نوشتهٔ نگارندهٔ این سطور مراجعه فرمایند.

اینجانب نمی‌دانم آیا گوینده یا گویندگان این رباعیات مربوط به‌قضا و قدر در همه دقایق و اطراف این مسأله، که ۷۸ مبحث از آن را نگارنده این سطور در کتاب جبر و اختیار طرح و بررسی کرده‌ام، اندیشیده‌اند یا نه؟ و اگر اندیشیده‌اند به‌چه نتایجی رسیده‌اند که موجب شده با رباعیات مزبور، حساب آن همه مسائل را که ممکن است به‌صدها مسائل مهم دیگر تحلیل و تجزیه شوند، تصفیه نمایند؟ به‌هر حال آنچه که در رباعیات گروه دهم می‌بینیم، استدلال به جبر است که با استناد به عدم آزادی انسان در

آمدن به دنیا ورفتن از آن بیان شده است. درهمهٔ رباعیات هشتگانه‌این تلقی مشهود است. درمباحث گذشته اشاره کردیم که آمدن ورفتن ازروی اجبار به‌هیچ‌وجه‌مستلزم ساخته شدن اجباری دراین دنیا نیست، اگردلایل علمی ومذهبی ما اثبات کرد که در این زندگانی ازآغازرشد روانی ومغزی ازاختیاربرخوردارمی‌باشیم، آمدن ورفتن اجباری نمی‌تواند آن را مردود نماید وجریان زندگی آدمی ازاین قراراست که او ازقدرت مقاومت دربرابرعوامل وتصرف درانگیزگی علل به‌قدری برخوردار است که کاربه‌شخصیت وی مستند باشدکه دلیل اختیاری بودن کاراست.

درر باعی شمارهٔ (۱) کلمهٔ اضطرار بکار رفته است البته منظورجبر واضطرار است. دراین شماره می‌گوید: باجبربه‌این دنیا آمدم وبا اکراه بیرون خواهم رفت‌و حیران مانده‌ام که این آمدن ومدتی دراین دنیا بودن وسپس رفتن چه هدفی داشته است! این مسئله که ما با اکراه ازاین دنیا می‌رویم، لازمه‌اش این است که اگرچه ما جبراً به‌این دنیا آمده‌ایم، ولی عوامل وانگیزه‌های ادامهٔ حیات‌وزیباییهای آن، به قدری است که بطورطبیعی‌نمی‌خواهیم ازآن بیرون برویم. اگر کسی چنین‌اعترافی کندکه دراین دنیاعوامل وانگیزه‌های‌خوبی برای زندگی کردن وجود دارد،ازنظر منطقی باید دراین زندگانی متحیرومرددنباشد، زیرااومی‌تواند با تجزیه وتحلیل‌آن عوامل‌وانگیزه‌هاتاحدودی به‌شناخت‌هویت‌حیات‌نزدیک‌شودو کسی که‌موفق‌به‌شناخت هویت حیات گردد، نه‌تنها دراین دنیا حیرتش برطرف خواهدگشت، بلکه بخوبی خواهد فهمید که:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
چند روزی قفسی‌ساخته‌اند از بدنم

بالاترازاین خواهد فهمیدکه:

حباب‌وار برای زیارت رخ یار
سری کشیم و نگاهی کنیم‌وآب شویم

دررباعی شمارهٔ(۲) می گوید: اگر به‌اختیارمن بود، قدم به‌این دنیانمی گذاشتم. رداین شوخی را خودگوینده درمصرع دوم آورده ومی گوید: حالا که جبراً آمده‌ام نمی‌خواهم ازاینجا بروم ومرا بااکراه ازاین زندگی بیرون می کنند! ومتوجه نشده است که زندگی دراین دنیا باید بد باشد که انسان بگوید: اگر کاربه‌اختیار من بود، به‌این دنیا نمی آمدم واگرزندگی دراین‌دنیا بداست، چرا به‌سختی از آن دل‌می کند وبا اکراه می‌رود؟ آنچه که موجب نگرانی است، مابعدزندگی‌است.

رباعی شمارهٔ (۳) تکرار همان اجبار درآمدن و رفتن است و برای این که دربارهٔ‌آن‌نیندیشد وغصهٔ نفهمیدن علت آمدن ورفتن یا اندوه فرارازتکلیف ونشنیدن ندای وجدان، ازپایش درنیاورد، می گوید:

«کاندوه جهان به‌می فروخواهم شست».

رباعی شمارهٔ(۴) کارها واعمال وسخنان و فعالیتهای مغزی وروانی آدمی را مستند به‌آنچه که درلوح ثبت‌شده‌است‌نموده ومی گوید: برو که کوشش‌وغم‌خوردن ما بیهوده‌است. این معنی مستند به‌روایتی است که به‌پیغمبراکرم (ص) نسبت داده شده است که آن حضرت فرموده است: جَفَّ ٱلْقَلَمُ بِمَاهُوَ كَائِنٌ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَامَةِ (قلم آنچه راکه به‌وقوع خواهد پیوست تا روزقیامت نوشته وخشکیده است یعنی از کار فارغ شده است وآنچه که درلوح نوشته شده‌بایدواقع شود.) اولاً سند این‌روایت قطعی نیست‌وغالباً مرسل نقل شده است. ثانیاً فرض کنیم که چنین روایتی‌وجوددارد وواقعاً ازپیامبراکرم (ص) نقل شده است، ولی همین‌روایت راهمهٔ صاحبنظران و دانشمندان معتقد به‌اختیاروحتی کسانی که دربارهٔ جبرواختیارنظرات گوناگون ابراز نموده‌اند، نیزدیده وآن را به‌خوبی تفسیر کرده‌اند. ازآن جمله جلال‌الدین مولوی می گوید:

هم چنین تأویل قَدْجَفَّ ٱلْقَلَمْ
بهر تحریض است برفعل اهم

پس قلم بنوشت کـه هر کاررا
لایـق آن هست تـأثیر و جـزا

کـژ روی جف‌القلم کژ آیدت
راستی آری سعادت زایدت

کرد دزدی دست شد جف‌القلم
خورد باده مست شد جف‌القلم

ظلم آری مدبـری جف‌القلم
عـدل آری برخوری جف‌القلم

تو روا داری روا باشد که حق
خود کند معزول ازحکم سبق

که‌زدست من برون‌رفت‌است‌کار
پیش ما چندین میا چندین مزار

بلکه آن معنی بود جف‌القلم
نیست یکسان‌نزد اوعدل وستم

فرق بنهادم میان خیر و شر
فـرق بنهادم ز بد هم ازبتر

بس جفا گویند شه را پیش‌ما
که برو جف‌القلم کم کن وفا

معنی جف‌القلم کی این بود
که جفاهـا با وفا یکسان شود

بـل جفاها را جفا جف‌القلم
وان وفاها را وفا جف‌القلم

رباعیات‌شمارهٔ (۵) و (۶) و (۷) و (۸) بیاناتی مختلف‌دربارهٔ جبراست که با تشبیهاتی گوناگون می‌تواند ذهن ساده لوحان را به‌خود مشغول بدارد. ای کاش این

گوینده یاگویندگان رباعیات، یك رباعی هم دراین مسئلهٔ بسیاربدیهی می‌سرودند که: هرانسانی اگردرخود احساس قدرت کرد که خود را در کارهایی که می کند از زنجیرعوامل پست حیوانی رهاکند وکارها را به‌انگیزگی اصول وارزشهای‌انسانی انجام بدهد ونامش را هم اضطرارواکراه وجبراندرجبربگذارد، اقدام کند و معطل نشود، زیرا هیچ عاقلی مغزخودرا درمناقشه‌های لفظی نمی‌فرساید. توضیح این که ما می‌بینیم انسانها کارهایی را به‌انگیزگی عوامل گوناگون صادرمی کنند، مثلاً کتاب تألیف می کنند تا به‌ثروت یا مقام وشهرت اجتماعی برسند. جبریون می گویند: چه باید کرد، زیرا این اشخاص تحت‌تأثیر جبری عامل پول‌ویامقام وشهرت اجتماعی قرار گرفته وکتاب را جبراً تألیف می کنند. سخن ما بااین اشخاص این است که اگرهر یك ازاین انسانها قدرت فهم خوب وبد را داشته‌باشد وبداند که تألیف کتاب مفید، به‌انگیزگی آگاه ساختن اجتماع وپیشبرد آرمانهای معقول مردم جامعه، از آن‌جهت که نهالهای باغ‌خداوندی هستند، خوب است وسوداگری برای به‌دست آوردن‌ثروت ومقام وشهرت اجتماعی، نوعی پستی ورذالت ودرنتیجه بد است، اگرقدرت دارد قدم خوب را بردارد، یعنی فقط به‌انگیزگی خدمت به‌مردم کتابی مفید تألیف کند و هزاربارفریاد بزند:

ای مردم، من تحت‌تأثیرانگیزگی خدمت به‌مردم مجبورشدم کتابی بنویسم، من‌مجبوربودم، واین‌جملهٔ «من‌مجبوربودم» را تاآخرعمرش تکرار کند هیچ‌اشکالی وجود ندارد. واگرقدرت فهم خوب وبدراندارد وازتوانایی رهایی اززنجیرثروت، مقام وشهرت اجتماعی محروم است، ما هیچ سخنی با اونداریم. اواست ووجدان‌و خدایش. اما قانون علیت که عده‌ای ازاشخاص متفکربرای جبراستناد می کنند، می‌تواند طوری تفسیرشود که کمترین منافاتی بااختیارنداشته باشد. البته مشروح این مسئله‌راچنان که‌اشاره کردیم در کتاب جبرواختیار مطرح نموده‌ایم ودراینجا فقط‌اشاره‌ای مختصربه‌این مسئله می‌نماییم.

برای صدور هرکاری ازانسان علتی ضرورت دارد، نهایت امردرکارهای اختیاری، علت کاربه‌جبرصددرصد نمی‌رسد وبلکه انگیزهٔ کاربه وجودمی آید، سپس

شخصیت وارد میدان کار می‌شود و بدون احتیاج به وصول انگیزه به درجهٔ علت جبری صد درصد (که در عالم طبیعت و جانداران دیگر حکمفرما است) کار را صادر می‌کند. به همین جهت است که دین اسلام اصرار شدید برای تقویت و تکمیل شخصیت می‌کند، زیرا شخصیت است که انسان را با نظاره و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار (که تعریف کار اختیاری است) موفق به کار اختیاری می‌نماید. این مسئله با این نکتهٔ مهم تأیید می‌شود که در کارهای اختیاری در هر لحظه‌ای که با فاعل کار ارتباط برقرار کنید و بپرسید آیا برای ادامهٔ کار تا لحظهٔ بعدی مجبورید؟ می‌گوید: نه، من با اشراف و نظاره و سلطهٔ شخصیت دو قطب مثبت و منفی کار، کار را انجام می‌دهم. باقطع نظر از تفکر علمی که با نظر به قانون «علیت» از جبر حمایت می‌شود، عده‌ای از اشخاص برای تسلیت خویشتن در برابر جنایتها و خیانت‌ و تبهکاریهایی که در طول عمر خود مرتکب شده‌اند، متمسك به جبر می‌شوند! علم و ارادهٔ خدا را پیش می‌کشند که اگر خدا اراده نکرده بود، ما مرتکب آن غلطها نمی‌شدیم، اگر در علم خداوندی چنین است که من ظلم کنم و با این ظلم خودم را هم تباه کنم، باید مرتکب ظلم شوم. اینان به‌جای توبه و بازگشت به‌سوی خدا و ادای حقوق الهی و جبران حقوق مردم ، فیلسوف می‌شوند! فیلسوفی که افترا به خدا و مبارزه با خویشتن و انکار از نتایج اولیهٔ آن است. آیات الهی در قرآن مجید به اشکال مختلف اختیار انسانی را ثابت می‌کند مانند ۱) مسئول قرار گرفتن انسانها از اعمالشان: وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ[۱] (آنان را متوقف کنید زیرا آنان مسئولند ۲) قرار دادن هر کسی در گرو اعمال خویش: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ[۲] (هر نفسی در گرو عملی است که انجام داده است.) ۳) مذمت و توبیخ قرار گرفتن درجبر تقلید از گذشتگان و فرهنگ آنان: إِنَّا وَجَدْنَا آبَائَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ[۳] ۴) ارائهٔ طریق (هدایت تشریعی) از طرف خدا: إِنَّا هَدَيْنَاهُ

۱. الصافات، آیهٔ ۲۴.
۲. المدثر، آیهٔ ۳۸.
۳. الزخرف، آیهٔ ۲۳.

ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً[1] (ما انسان را به راه (صراط مستقیم فطرت) هدایت کردیم، تا این انسان شکرگزار می‌شود وراه فطرت را پیش می گیرد ویاکفران می‌ورزد وراه ضدفطرت را طی می کند). ۵. ۵) همهٔ آیاتی که نعمتهای الهی راکه‌وسایلی برای انجام تکلیف ارزشی (نه‌حیوانی جبری) است، یادآورمی گردد: وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَارَ وَٱلْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ[2] (وخداوند برای شماگوش وچشمان و دلها آفریدباشد که شکرگزارباشید). اگر اختیاری درکار نباشد، نمی‌توان از مردم شکرگزاری طلب کرد، زیرا مردم می گویند:چون علت جبری اقتضاء کرده است که آن نعمتها را به ما بدهی، طلب شکرگزاری آن هم باکلمهٔ لعل (شاید که، باشد که) معنایی ندارد. واگرعلت جبری اقتضاء نکرده‌است، نعمتهای مزبورنمی بایست وجود پیداکند. اما ازطرف انسانها اگرعلت جبری اقتضاء کندکه آنان شکرگزارباشند، بدون تخلف شکرگزارخواهند بود واگر علتی وجود نداشته باشد یا علت برای ناسپاسی وجود داشته باشد، آنان شکرخداوندی رانخواهند گذاشت.درهیچ یك ازاین صور«لعل» مفهومی ندارد. ۶) آیاتی که تصریح دارند: خداوند به‌هیچ کس وبه‌هیچ وجه ستم نمی کند: إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْئاً وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ[3] (خداوند هیچ ظلمی برای مردم نمی کند، بلکه مردمندکه به‌خود ظلم می کنند)؛ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ[4] (خداوند (حتی) به‌مقداروزن یك ذره هم ظلم نمی کند). زیراظلم معلول جلب نفع نامشروع یا برطرف کردن نیازاست که هیچ یك دربارهٔ خدا قابل تصور نیست. البته معنای جملهٔ اول آن نیست که‌خداوند برای جلب نفع مشروع،می‌تواند ظلم کند، زیرا جلب‌نفع مطلقاً برای خدا امکان ناپذیراست، زیرا مستلزم نقص‌ونیاز درخداوند است که هردودربارهٔ خدا محال‌می باشد. ودرصورتی که نفع‌مشروع باشد برای مردم ظلم نیست واما نسبت جلب نفع مطلقاً برای خدا چنان که گفتیم نسبت

۱. الانسان، آیهٔ ۴.
۲. النحل، آیهٔ ۷۸.
۳. یونس، آیهٔ ۴۴.
۴. النساء، آیهٔ ۴۰.

غلط است، چنانکه امام حسین بن علی علیهما السلام در دعای عرفه عرض کرده است: «خداوندا تو بی‌نیازتر از آن هستی که خودت به‌خودت سودی برسانی، چه‌رسد به‌این که بندگان به‌تو سودی برسانند» ۷) تأثیر ارادهٔ انسانها در اعمالی که صادر می‌کنند: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ... وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَ سَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا[1] (هر کس (متاع) این دنیای زودگذر را بخواهد برای او در همین دنیا آنچه را که متعلق مشیت ما است برای کسی که بخواهیم تعجیل نموده خواستهٔ او را برمی‌آوریم، سپس برای او دوزخ را قرار می‌دهیم... و هر کسی که آخرت را بخواهد و برای آن بکوشد در حالی که مؤمن است، کوشش آنان مورد سپاس می‌باشد). در قرآن مجید بیش از ۶۰ مورد، خداوند متعال تأثیر ارادهٔ انسانها را در اعمالی که صادر می‌کنند، گوشزد فرموده است. اما ارادهٔ خداوندی ـ مسلم است که خداوند هر کاری را که ارادهٔ تکوینی کند، بدون اندك تخلفی، آن کار به‌وقوع می‌پیوندد و خداوند کارهای انسانی را چه خیر و چه شر ارادهٔ تکوینی نمی‌کند، بلکه انجام دادن کارهای نیك را دستور می‌دهد و از ارتکاب کارهای زشت نهی می‌فرماید و این دستور و نهی کشف از ارادهٔ تشریعی او می‌نماید. دلایل عقلی و علمی رد جبر و اثبات اختیار تا حدودی در کتاب جبر و اختیار نوشتهٔ اینجانب طرح شده است.

بررسی گروه یازدهم قضا و قدر و بررسی و نقد رباعیات منسوب به خیامی

هشت رباعی در مجموعهٔ رباعیات منسوب به‌خیامی، با تکیه به‌قضا و قدر لزوم هر گونه اعتقاد و پذیرش مسئولیت را در این زندگانی نفی می‌کند، ما این رباعیات را در بررسی گروه نهم تحت عنوان «(۳) قضا و قدر و جبر ماورای طبیعی در رباعیات منسوب به خیامی» آورده‌ایم، لذا در این مبحث با اشاره به‌شمارهٔ آنها بررسی و نقد را طرح می‌کنیم:

در شمارهٔ (۱) این مضمون آمده است که خداوند نیك و بد و هر آنچه که می‌بایست بدهد، در روز ازل به بشر داده است، غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است! این مضمون

[1] الأسراء، آیات ۱۸ و ۱۹.

را در بررسی ونقد گروه دهم آورده و مشروحاً آن را توضیح داده وانتقاد کرده‌ایم، لطفاً مراجعه فرمایید.

درشمارهٔ (۲) ازاین گروه می گوید: حقیقت جهان یك امرمجازی است، لذا نباید برای تحمل این رنج درازتن به‌خواری داد. باید تن را به‌قضا سپرد و با آنچه که قلم تقدیرنوشته است‌ستیزه نباید کرد که‌برنمی گردد. واقعا ما نمی‌دانیم که ازمغز گویندهٔ این رباعی درحقیقت ومجازچه‌گذشته است که دنیا را یك امرمجازی دانسته است. اگرحقیقت چیزی است که دارای واقعیت با قطع نظراز درك وذهن ما بوده باشد، دنیا دارای چنین‌واقعیتی‌است وذهن گراییهای‌جرج بار کلی، فیخته، شیلینگ، هگل، وغیرهم دربرابراحساس مستقیم ودلایل بسیارمحکم واقع گرایان، بی‌شباهت به‌شوخیهای بی‌معنی نیست.

واگرحقیقت آن است که مشمول قانون باشد، کدامین نقطه را می‌توان‌دراین جهان هستی پیدا کرد که قانونی‌نباشد اگرچه‌ناچیزترین نقطه بوده باشد؟واگرحقیقت آن است که استقلال داشته باشد، این جهان هستی با داشتن استقلال به‌جهت وابسته بودن به‌خداوند بزرگ، ازموجودیت حقیقی واستقلالی برخورداراست.

اگـرمنظورازحقیقت‌این است که ثابت‌باشد وتغییرات آن را دگرگون‌نکند، این معنی هم درجهان هستی وجود دارد، یعنی با این که حوادث و رویدادها بُعدی متغیر در جهان نشان می‌دهد، نظم و قانون باکمال وضوح بعد ثابت آن را نشان می‌دهد، چنانکه مولوی‌گوید:

قـرنها بگذشت و ایـن قرن نـویست
مـاه آن ماه است وآب آن‌آب نیست
عدل آن عدل است وفضل آن‌فضل‌هم
گرچه مستبدل شد ایـن قـرن وامم
قـرنـها بـرقرنها رفت ای همام
ویـن معانـی بـرقرار و بـر دوام

شد مبدل آب این جوچند بار
عکس ماه و عکس اختر بر قرار
پس بنایش نیست برآب روان
بلکه بر اقطار اوج آسمان

اگرمقصود ازحقیقت این است که قابل درك وخواندن بوده باشد، آیا هیچ کتاب خواناترازاین جهان هستی سراغ دارید که صفحات خودرا باخطوط روشن برای خوانندگان ـ آری برای خوانندگان، نه‌برای کسانی که این کتاب را بالشی کرده زیرسرخود می گذارند ومی‌خوابند ـ اینقدر آشکارنشان بدهد:

گرچه مقصود از کتاب آن‌فن بود گر تواش بالش کنی هم می‌شود

درشمارهٔ (۴) و (۶)، فلك رااز تأثیردرحیات انسانی تبرئه کرده و آن‌رابه‌گردن قضا می‌اندازد، درصورتی که‌درچندقطعه‌ازرباعیات گذشته‌فلك وچرخ‌را موردملامت قرارداده وما را بازیچهٔ دست فلك معرفی کرده است:

ما لعبتکانیم و فلك لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز

درشمارهٔ (۵) فقط همین مطلب راکه ما را می آورند ومی‌برند ورازآمدن و رفتن‌رابرای ماباز گونمی کنند، می آورد، وپاسخ این مسئله در گذشته مطرح‌شده‌است.

دررباعی شمارهٔ (۷) می گوید هفتادودوسال شب و روز اندیشیده‌ام و چیزی نفهمیده‌ام! اگر آرزوی گویندهٔ رباعی این‌بوده است که‌همهٔ حقایق جهان هستی آنچنان که برای آفرینندهٔ آنها یعنی خداوندسبحان آشکارومعلوم است، برای اوهم آشکار ومعلوم باشد، این ساده لوح اشتباه کرده است، زیرا اگربه‌جای هفتاد و دوسال‌هفتاد ودومیلیارد سال هم می‌اندیشید، بازبه‌جایی نمی‌رسید، زیرا دانستنیهای ماباوسایل و هدف‌گیریهایی که دراختیارداریم محدود ونسبی می‌باشند. بااین حال چنان که در گذشته اشاره کردیم، این دانستنیهای محدود ازدریافتهای بسیارفراگیروعمیق که از

اعماق فطرت انسانها برمی‌آید، چنان روشن وصیقلی می‌گردد که انسان‌را از آرامش بسیار باعظمت روحی برخوردار می‌نماید. وقتی که برای یك انسان این دریافت با عظمت رخ می‌دهد که او در یك آهنگ بسیار پرمعنی شرکت کرده است، محدودیت شناخت ابزار به‌وجود آورندهٔ این آهنگ هیچ ضرری به‌حال او وارد نمی‌کند. هنگامی که یك انسان این دریافت والا را دارا شود که ارزش انسان به‌جهت وابستگی او به مشیت بالغهٔ الهی است از محدودیت معلومات خویش دربارهٔ کیفیت و کمیتهای ارزشهای انسانی، احساس رنج و سرگردانی نمی‌کند.

زبانی گویا به: وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً[۱] (و بگو ای پروردگار من، بر علم من بیفزا) ازقلبی خبرمی‌دهد که با ذکر خداوندی به‌مقام اطمینان رسیده است: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ[۲] (هشیار باشید با یاد خداوندی دلها آرامش پیدا می‌کند). این زبان و قلب ازعقلی خبرمی‌دهند که با فروغ الهی اشراف به‌هستی پیدا کرده است:

عقل مابر آسیا کی اعتلا کردی چنین  گرنه عقل مردمی از کل خویش اجزاستی

درشمارهٔ (۸) می‌گوید: اگرقدرت تصرف درلوح ازلی را داشتم، شادی را فراگیروغم را ریشه‌کن می‌کردم! این گوینده نمی‌داند که اگرچنین قدرتی داشت، آنچه که ضرورت داشت، این‌بود که اولاً اختیارلوحه‌را باید به‌دست بگیرد و سپس لوحه را چنان بنویسد که جهان خلقت دگرگون شود، ماده و مادیات یا تزاحم آنها با یکدیگر واحساسات گوناگون انسانی ازبین برود!

پاسخ اصلی گفتهٔ چنین اشخاص این است که غمها بطور کلی برسه نوع عمده تقسیم می‌گردند مانند شادیها که برسه نوع عمده تقسیم می‌شوند:

۱) غم و شادی طبیعی محض، ۲) غم و شادی روانی، ۳) غم و شادی روحانی عالی. اما غمها و شادیهای طبیعی‌محض که عوامل به‌وجود آورندهٔ آنها در طبیعت عینی وغرایز طبیعی انسانها تعبیه شده است، به‌جهت تناوب ودگرگونی که

۱. کهف، آیهٔ ۱۱۴.
۲. رعد، آیهٔ ۲۸.

دارند، انسان را دراحساس سقوط مطلق (درهنگام غم هرچند که شدیدباشد)غوطه‌ورنمی‌سازند، چنان‌که دراحساس انبساط مطلق (درهنگام شادی هرچند که شدید باشد) فرونمی‌برند. ازیك جهت می‌توان گفت: عوامل به‌وجودآورندهٔ غمها به‌اضافهٔ حکمتهای عالی‌تری که دارند، مانند تربیت وتهذیب نفس و کیفرخطاها و غیرذلك، می‌توانند شادیها را هم معنی ببخشند وآنها را قابل دریافت نمایند.

غمها وشادیهای روانی که ناشی ازعوامل‌وانگیزه‌های روانی مانند جهل‌وعلم، اسارت درجبروآزادی وغیرذلك، درصورتی که‌روان انسانی‌تقویت شودوشخصیتش رشد یافته باشد، بدون تردید نه‌فقط‌درموقع هجوم عوامل غم واندوه‌احساس‌شکست وسقوط نمی کند، بلکه حتی می‌تواند ازتلخی غمهای طبیعی محض نیزبکاهد وآنها را قابل تحمل‌بسازد، اما غمها وشادیهای روحانی که‌نصیب انسانهای رشد یافته‌وقرار گرفته درجذبهٔ کمال می گردند، ازعالی‌ترین آرمانهای آن انسانها می‌باشند که‌متأسفانه درهردوران ودرهرجامعه‌ای دراقلیتند.

شادیهای روحانی همان سرورو‌انبساط وابتهاجهایی است که ازطی مراحل والایی که روح انجام می‌دهد به‌وجود می آیند. این‌شادیها به‌هیچ وجه قابل مقایسه باآن دوقسم شادی طبیعی محض وروانـی نمی‌باشند. شاید بتوان‌گفت: اصلاً این شادی روحانی به‌جهت عظمتی که دارد باآن دوشادی روانی وطبیعی‌محض اشتراك درماهیت ندارند.

به همین ترتیب غم واندوه‌های روحانی عالی بـه‌جهت ارزش وعظمتی کـه دارند، قابل مقایسه با غم واندوه‌های‌طبیعی‌وروانی نمی‌باشند. درچند بیت زیردقت فرمایید:

ندهی اگر به او دل به چه آرمیده باشی
نگزینی ارغم او چه غمی گزیده باشی
(ملامحسن فیض کاشانی)

آب حیات منست خاك سر کوی دوست
گردو جهان‌خرمیست‌ماوغم روی دوست
(سعدی)

ترسم بروم عالـم جان نادیـده بیرون روم ازجهان، جهان‌نادیده
در عالم جان چون‌روم‌ازعالم‌تن در عالـم تن عالم جان نـادیده

آیاترس‌وغمی که‌ناشی ازاشتیاق شدیدبه‌دیدارمحبوب‌وجریان‌روزگارهجران است می‌تواند با غمهای طبیعی مانند فقدان ثروت قابل مقایسه باشد؟ آیا تـرس و اندوهی که ازعدم شناخت وازناآشنایی جهان هستی که سالیان عمررا در آن زندگی کرده واحساس می کنیم که آهنگ‌فوق‌العاده‌باعظمتی درآن نواخته می‌شود،باترس واندوه ازگم شدن مقداری پول که‌قابل‌جبران است ویا قابل‌جبران نیست ولی حیات را به‌خطرنمی‌اندازد،یکی است؟

حقیقت این است که همانطور که در گذشته اشاره کردیم: گوینده یاگویندگان این نوع رباعیات ازسطوح ابتدایی درك شدنیها تجاوزنکرده‌اند.

**آیا قضا وقدردست وپای انسان را بسته است؟**

برگردیم به مسئلهٔ قضا وقدر. فلاسفه ومتکلمین و مفسرین درتفسیرو حدود و مختصات این دومفهوم مباحثی فراوان مطرح‌نموده‌اند.فقط برای قضا حدودده‌معنی ذکرکرده‌اند، ولی معانی که برای قدرگفته شده است، دارای جامع مشترکی‌است که مـی‌توان‌گفت: همان هندسه (اندازه) و نقشهٔ منظمی‌است که ازقضاءِ درپهنهٔ عالم هستی تحقق پیداکرده‌است. آسیبی که ازنفهمیدن معنای واقعی قضا وقدردراسلام و دیگر ادیان الهی به معارف ماورای طبیعی وارد شدهاست بسیار بزرگ است وچه آسیبی بزرگترازاین که عده‌ای از ناآگـاهان را وادارساخته است که بگویند اندیشهٔ قضا و قـدر موجب می‌شودکه انسان خود را دست بسته تسلیم حوادث روزگاران

بنماید و چنین ملتی نمی‌تواند دراین دنیا حرکتی به‌سوی سعادت خویش ودیگران داشته باشد. این اعتقاد دربارهٔ قضا وقدر که باید گفت : از دیدگاه‌اسلام از عوامل محرك انسانها می‌باشد، صد درصد غلط است. در توضیح این معنی، مطالبی را در کتاب جبرواختیار (ازصفحهٔ ۲۴۹ تا ۲۵۸) می‌آوریم :

«علت این اعتقاد (قضا و قدرحرکت راازانسان سلب می کند) را در غربیها می‌توان درعدم اطلاع ازادیان مخصوصاً دین اسلام جستجونمود، درحالی که‌سبب چنین اعتقاد باطل را درافکارشرقیها به‌اضافهٔ عدم اطلاع ازمواد دینی خوددرنکبت وادباری که به‌جوامع آنها روآورده است می‌توان جستجو کرد. این مسئله از جنبهٔ تاریخی تقریباً اثبات شده است که هرفرد یا جامعه‌ای که نتوانست یا نخواست که به آرمانهای مادی ومعنوی خود برسد، خود را باکلماتی ازقبیل قضا وقدروسرنوشت وشانس وتصادف واتفاق تسلیت می‌دهد، همین مضمون را پیغمبراکرم (ص) چنین فرموده است: «دورانی برای این امت پیش می آید که مرتکب معاصی وتبهکاری می گردند، وبرای توجیه این سقوط وتبهکاری، می گویند: قضا وقدرخداوندی‌چنین اقتضا می کرد، اگرچنین اشخاصی را ملاقات کردید به‌آنها برسانید که من از آنها بیزارم.»[۱]

بعضی ازشعرای ما شرقیها دراین باره دوپهلورفتار کرده‌اند، گاهی‌چنان‌مسئلهٔ قضاوقدررا به‌میدان کشیده وآن را حاکم مطلق قرارداده‌اند که اصلاً راهی برای حرکت آزاد انسان باقی نگذاشته‌اند.

انوری می گوید:

اگر محول حال جهانیان نه قضاست
چرا مجاری احوال برخلاف رضاست؟
بلی قضاست بهرنیك وبدعنان کش خلق
بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطاست

۱. الصراط المستقیم، زین الدین البیاضی، ص ۳۲.

هزار نقش برآرد زمانه و نبود
یکی چنان که در آیینهٔ تصورماست

صائب می گوید:

شبنم نکرد داغ دل لاله را علاج
نتوان به‌گریه شست خطسرنوشت را

حافظ می گوید:

رضا بداده بده و ز چنین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشادند

ونیزمی گوید:

درکوی نیك نامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را

با این حال می گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند
هر قدر ای دل که توانی بکوش

از آن طرف سعدی می گوید:

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود
مزد آن گرفت جان برادر که‌کار کرد

ومی گوید:

گرچه تیر از کمان همی گذرد
از کماندار بیند اهل خرد

ناصرخسرو می گوید:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
برون کن زسر باد خیره سری را

بری دان ز افعال، چرخ برین را
نکوهش نشاید ز دانش، بری را

چو تو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلك چشم نیك اختری را

این شاعران دربارهٔ نسبت کارهای انسانی به عوامل خارج ازاختیار مطالب متضادی راگفته‌اند،وچون‌شخصیتهای بزرگی بوده‌اند، لذا رهبری افکارراتااندازهٔ قابل توجه به‌عهده‌گرفته‌اند، مخصوصاً تأثیرآنان درافکارسطحی، که قدرت‌تشخیص حقایق ازخیالات را نداشته‌اند زیادتربوده است، به‌هرحال اعتقاد به‌قضا وقدر و سرنوشت به‌مفهومی که درافکارمعمولی رسوخ‌پیداکرده است، یکی‌ازعوامل‌سقوط وبدبختی فردی واجتماعی می‌باشد، ما تا آنجاکه بتوانیم دربارهٔ قضا و قدر الهی مطالبی را بیان می کنیم، تا شاید دربرطرف ساختن این موهومات وخیالات بیجا اثری داشته باشد.

مطلب یکم) قضا درآیات قرآنی به هفت معنی استعمال شده است: علم، اعلام، حکومت، حتمیت، تکلیف، آفریدن، اتمام، معانی دیگر را می‌توان به این مفاهیم ملحق ساخت.

اما قضا به‌معنای علم واعلام (دانستن وخبردادن) اصلاً به‌عوامل فعالیتهای انسانی ارتباطی ندارد، چنان‌که درمباحث‌گذشته مشروحاً بیان نموده‌ایم. اما امر و تکلیف، با در نظرگرفتن این‌که خداوند بایستی وسایل تکامل انسانی را خواه از جنبهٔ فردی وخواه ازجنبهٔ اجتماعی برای انسانهاپیشنهاد فرماید، ربطی به‌اجبارانسان ندارد، بلکه امروتکلیف، به‌توسط عقول وپیغمبران، عامل محرك انسانهابرای‌فعالیت می‌باشند.

پس می‌توان‌گفت که: قضای خداوندی این است‌که با دستورات و تکلیف

مناسب راه صلاح وفساد انسانها را مشخص فرماید، ولی چنان که گفتیم این خواست خداوندی نه‌تنها دلیل جبر نیست، بلکه دلیل لزوم تلاش بااختیار نیز می باشد، زیرا اگر اختیاری در کار نبود، اصلاً تکلیف مفهومی نداشت، چنان که برای جمادات و گیاهان وحیوانات غیرازجریان طبیعی خود، تکلیفی وجود ندارد. اما قضا به‌معنای حکومت، صفتی است که مخصوص به‌خداوند نبوده بلکه هرجامعه و ملتی برای خود حاکم دارد، که حق را ازباطل تفکیك می کند، نهایت این است که حکام و قضات بشری، ممکن است تحت تأثیراغراض شخصی قراربگیرند یا حد اقل اشتباه کنند، درصورتی که خداوند بزرگ، به‌جهت عدالت ودانایی وبی‌نیازی مطلق خود محال است که مخالف واقع حکومت نماید: «وَٱللَّهُ يَقْضِي بِٱلْحَقِّ»[1] (خداوند قضاوت به‌حق می کند).

اما قضا به‌معنای حتمیت وآفریدن، درهیچ یك ازآیات قرآنی به کارهای اختیاری انسانها مربوط نبوده، بلکه قضا به این معنی، همیشه به‌آفرینش دستگاه طبیعت وآثار طبیعی کردارهای انسانی مربوط می‌باشد وبه‌عبارت روشن‌تر، کلمۀ قضاکه درآیات قرآنی درحدود ۶۰ مورد بامشتقات مختلف، استعمال شده. درهیچیك ازاین موارد کوشش وفعالیتهای اختیاری انسان را با قضا وقدرمربوط نفرموده است. یعنی شما در هیچ یك ازآیات قرآنی نخواهید دیدکه بگوید:

چون مقتضای قضا وقدراین بودکه فلان شخص یا فلان ملت، ظلم به‌خود یا به‌دیگران نمایند، به‌این جهت آنان ظلم نمودند، ویا آیه‌ای به این عنوان پیداکنید که بیمار برای بهبودی‌خودبه طبیب مراجعه نکند، زیراقضاو قدر خواسته است که او بیماربماند. یاملتی که درنتیجۀ نادانی وستم کاری ـ که‌به‌سقوط منجرخواهدگشت ـ کاری را برای اصلاح حال خود انجام ندهند، زیرا اقتضای قضا وقدرخداوندی‌این است که آن جامعه ساقط‌گردد واگر کسی به‌قرآن چنین نسبتی بدهد، یا نادان است، یا غرض‌ورز. بلی نتیجۀ تبهکاری وبطالت ونادانی، که معلول بی‌لیاقتی، یاسودپرستی انسانی است، درجهان هستی منعکس خواهد شد. چنان که درعلم‌خداوندی هم منعکس است.

۱. غافر، آیۀ ۲۰.

عمده دلیل این که‌خداوند کارهای‌اختیاری‌انسانهارا درقضاوقدرتثبیت‌نفرموده است، این است که اگرخداوند باقضا وقدرکارهای اختیاری ما را ثبت کرده است، ناچار آنها را خواسته است، زیرا بدون اراده ومشیت قضا وقدرتثبیت نمی گردد،در صورتی که درمباحث گذشته مشروحاً بیان‌نمودیم که خداوند کارهای مارا تحت‌اراده ومشیت تکوینی خودقرارنداده است. ممکن است گفته شود: خارج بودن کارهای اختیاری انسانها، ازحیطهٔ قضا وقدر خداوندی، با سیستماتیک بودن جهان هستی منافات دارد. می گوییم این احتمال، توهمی بیش نیست، زیرا کارگری که در یك کارگاه‌سیستماتیك‌ازروی اختیارکاری را انجام‌می‌دهد،هیچ گونه اختلالی‌درمجموعهٔ هماهنگ آن کارگاه به‌وجود نمی آید.این مسئله‌را در گذشته مشروحاً بیان‌نموده‌ایم، ودر آینده نزدیك نیزمتذکرخواهیم گشت.

مطلب دوم) ازبیانات گذشته می‌توان برای قضا، این تعریف را قبول نمود. قضا عبارت است ازسیستماتیك شدن جهان هستی که با ارادهٔ خداوند جلت عظمته انجام‌گرفته‌است، واین‌قضا به‌کارهای اختیاری انسانها ارتباطی ندارد. اگرچه نتایج آنها، درمجموعهٔ هماهنگ، منعکس می گردند.

مطلب سوم) برای تثبیت قطعی‌مطالب‌گذشته، واین که اسناد دادن کارهای اختیاری انسانها به‌قضاوقدرمخالف مشیت‌خداوند است، صدها آیهٔ قرآنی رامی‌توان درنظر گرفت. آیات باصور مختلفی کوشش و سعی وفعالیتهای انسانی را تمجید می کند و کسانی راکه تبهکاریهای خودرا به‌مشیت وقضای خداوندی مستندمی کنند به‌شدت توبیخ می نماید: آیهٔ«وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن شَيْءٍ»[1] (اگرخداوند می‌خواست ما غیرازاو نمی‌پرستیدیم) را به‌یاد بیاوریم، دراین آیه خداوند مردم را توبیخ می کندکه چرا تبهکاری خودتان را به‌گردن من می‌اندازید؟

احمدبن حنبل و عده‌ای دیگرنقل کرده‌اند، روزی سارقی راپیش‌عمربن الخطاب آوردند، عمر گرفت: چرا سرقت کردی؟ سارق گفت: قضا و قدر خداوند

[1] النحل، آیهٔ ۳۵.

چنین اقتضا می کرد. عمر اولاً سی تازیانه به او زده سپس حد سرقت را جاری کرد و گفت: حد برای سرقت وسی تازیانه برای افترا به‌خداوند.

مطلب چهارم) صحیح است که انسان درزندگی خود، آنچه راکه‌می‌خواهد چنین نیست که همهٔ آنها را انجام دهد، وبه‌عبارت ادبی:

برد کشتی آنجا که خواهد خدای
و گر جامه بر تن درد ناخدای

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى ٱلْمَرْءُ يُدْرِكُهُ
تَجْرِي ٱلرِّيَاحُ بِمَالَا تَشْتَهِي ٱلسُّفُنُ

به‌نظرما درمسئلهٔ انسانها، این نکته‌بااهمیت‌ترین نکاتی است که بایستی‌مورد توجه قراربگیرد، هیچ گونه جای تردیدنیست که‌خواسته‌های انسانی درامتدادزندگی همیشه برآورده نمی‌شود. انسان مقاصدی را تعقیب می کندودرمقدمات ووسایل آنها غایت کوشش را به‌جا می‌آورد. ولی نه‌تنها به‌آن مقاصد نمی‌رسد، بلکه‌گاهی مانند تشنه‌ای است که برای رفع عطش، به‌رودخانه‌ای رومی آورد ودرهمانجا غرق می‌شود وهمان وسایل ومقدمات باعث دوری اوازمقصد می‌باشد، وبه عبارت ادبی، به‌قول مولانا:

از قضا اسکنجبین صفرا فزود — روغن بادام خشکی می‌نمود

آیا دراین حوادث، قضا ودست خداوندی درکارنیست؟ آیا انسان در این حوادث بی‌اختیارنیست؟

می‌گوییم مقدمهٔ اول صحیح است، زیرا محسوس است که عوامل مجهول خارجی، آنچنان با خواسته‌های ما به‌مبارزه برمی‌خیزند وآنها را خنثی می‌کنند که حتی احتمال آنها را نیز درذهن خود نمی‌یافتیم.

این گونه تضاد با خواسته‌ها، حتی به‌انسان درحال انفراد هم منحصرنیست، بلکه جوامع بشریت هرمقدارهم دقیق‌ترین سیستم را دارا بوده باشند، به این‌تضاد مبتلا هستند. وهمین قضیه باعث شده است که بعضی ازمتفکرین بگویند: یك عامل مجهول تمام حوادث جزئی و کلی جهان وانسان را رهبری می کند، مانند اوزوالد اشپنگلر وغیره.

پس دراین مسئله بایستی دوعامل مهم را درنظر گرفت:

الف) این که درتمام‌دستگاه طبیعت علتی بی‌معلول ومعلولی بی‌علت‌نمی‌باشد. (نهایت این است که شرط هم سنخ بودن علت ومعلول درهمهٔ شؤون زیربنایی و روبنایی طبیعت ضرورت ندارد.)

ب) محدود بودن وسایل ادراك انسانی است دربارهٔ هردوقلمروانسان‌وجهان حقیقتاً وبدون مبالغه مقدارشناسایی ما بی‌اندازه محدود است، بلکه معلومات ما در بارهٔ وجود خود، که نزدیکترین اشیاءِ به‌ماست متأسفانه خیلی نارساست، این حقیقتی است که‌چه‌امروزوچه‌دیروز تمام‌متفکرین‌عالی مقام‌شرقی‌وغربی به‌آن اعتراف دارند.

با درنظر گرفتن این دوعامل منطقی، روشن است که خواسته‌ها وتمایلات ما آنچنان که انتظارداریم‌عملی نخواهندگشت،ولی هیچ کدام ونه‌مجموع‌این‌دوعامل، کوچکترین دلیل برمجبوربودن انسان نخواهند بود، زیرا پس‌ازآن که ما با ادلهٔ قطعی ثابت کردیم که انسان ازنیروی اختیاربهره‌مند می باشد این اختیارراباامحدود بودن شعاع کارهای اختیاری انسانها نمی‌توان نادیده گرفت.

وبه‌عبارت روشن‌تر، دلیلهایی که‌برای‌اثبات اختیارمطرح کردیم‌مستلزم‌اثبات نامحدود بودن اختیارنیست، ما می‌دانیم که اختیارانسان درمقابل سایرعوامل برونی ودرونی محدود است ولی اختیاری وجود دارد ودرعین حال محدود است.

فرض کنیم عده‌ای تیرانداز، ازنقاط مختلف هدفی را مشخص نموده و می‌خواهند با تیرآن هدف را بزنند وچنین فرض کنیم که آن تیراندازان همدیگر را نمی‌بینند. آنان تیراندازان خوبی هستند، و هدف برای همهٔ آنان قابل اندازه‌گیری

می‌باشد، وسایل تیراندازی را هم کاملاً دراختیاردارند. این عده شروع به‌تیراندازی می‌کنند. با ملاحظهٔ جمیع عوامل وپدیده‌های مربوط، بایستی تیرها به‌هدف اصابت کند، ولی چون آن تیراندازان‌یکدیگررا نمی‌بینند، تیری ازیك طرف به‌سوی‌هدف رها می‌گردد، ازطرف مقابل تیردیگری به‌همان هدف متوجه می‌شود، ایـن دو تیر دروسط راه، با یکدیگرتصادم نموده ازوصول خود به‌هدف جلوگیری می‌کنند. در این مثال ازآن جهت که تیربه‌هدف نرسیده است کوچکترین مخالفتی با قانون علت ومعلول وجود ندارد، زیرا کوچکترین تخلفی ازقوانین تیراندازی رخ نداده است، هدف جای خود را عوض نکرده است، فقط چیزی که هست این است که ایـن دو تیرانداز، عامل تصادم دوتیررابایکدیگرمحاسبه نکرده‌اند، یعنی آنهااحتمال‌نداده‌اند که ممکن است تصادمی برای آن دوتیرپیش بیاید یا ممکن است یقین کرده باشند که اصلاً مانعی درکارنیست.ملاحظه‌می‌شود که دراین‌مثال، هیچ گونه خلاف‌قوانین طبیعی وانسانی صورت نگرفته است، حوادث جاریه درانسانها وطبیعت،گاهی بـه شکل مزبوردرمی‌آیند، مردم‌سطحی آن راشانس وبخت واتفاق می‌نامند،درصورتی که کوچکترین اتفاق، به‌معنای تصادف‌درهیچ یك ازحوادث انسانی وطبیعی وجود ندارد. بارش ابر بر دره واترلودرژوئن سالی که ناپلئون به‌واترلولشکرکشی‌می‌کرد، بطوری که آن دره را به‌دریای‌گل مبدل ساخت‌کوچکترین خلافی نسبت بـه قوانین طبیعت انجام نداده است، زیرا ابری‌که دارای بارش است بامساعدت هوا خواهد بارید، اگرزمین خاك‌نرم باشد،آن را به‌گل مبدل خواهد ساخت واگراشیاءِ سنگین ازروی آن‌گلها عبورکنند، درآن فرو خواهند رفت، مـی‌خواهد سرباز و اسبهای ناپلئون باشد، یا قلوه سنگی که ازدامنه‌کوهی بـه‌آنجا بغلطد. همچنین زود رسیدن سرمای روسیه‌که ناپلئون را باحالت شکسته به‌مراجعت مجبور ساخت،هیچ گونه مخالف قانون طبیعت نبود بلکه آنچه‌واقعیت‌دارد این است که به‌جهت‌محدود بودن‌افکارانسانی، عوامل زیادی درصفحهٔ‌محاسبهٔ انسان نمودارنمی‌گردندودرنتیجه تمام خواسته‌ها واراده‌های اورا نقش برآب می‌کنند.

واگرمامعنای قضاوقدروسرنوشت را، اینسان درنظربگیریم، که‌خداوندبزرك، دردستگاه پهناورهستی، میلیاردها عوامل وپدیده‌ها را به‌جریان انداخته است، واین عوامل وپدیده‌ها گاهی برای‌انسان روشن وگاه دیگر، تحت محاسبه‌قرارنمی گیرند، مفهوم صحیحی را برای قضا وقدروسرنوشت پیداکرده‌ایم. این گونه‌تفسیر، دربارهٔ قضاوقدر، نه‌تنها انسان را درکارهای خود، مجبورنمی کند، بلکه اورا وادار می کند درراه افزایش معلومات خودبکوشد، تا بتواند هرچه بیشتر آنهارا تحت محاسبه در آورده، درزندگانی خود، باموفقیت بیشتری‌روبروگردد،وهرمقدارکه ناتوان‌وعاجز باشد، درهمان مقدارمجبوربوده وکوچکترین مسئولیتی نخواهد داشت: «لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا»[1]

ازتمام ملاحظات این مبحث روشن شدکه مسئلهٔ قضا و قدر، آزادی انسان را درکارهای اختیاری سلب نمی کند، وانسان را نه‌تنها ازتلاش دررسیدن به‌زندگی صحیح جلوگیری نمی کند،بلکه می تواند عامل‌خوبی برای تشدید فعالیتهای‌انسانی باشد، وکسانی که ازاصول ومدارك اسلامی اطلاع دارند، می‌دانندکه اسلام بااین که قضا وقدررا قبول می کند، درعین‌حال غایت کوشش‌را برای تنظیم زندگی‌مادی ومعنوی دستور می‌دهد.

اما قدر، که بامشتقات‌مختلف‌استعمال‌می گردد، عبارت است‌ازجنبهٔ‌سیستماتیك بودن جهان هستی، ودرحقیقت نسبت قضا به‌قدرنسبت کاراست به‌نتیجه،فعل‌خداوند، قضا وشکل جریان دستگاه هستی قدرمی‌باشد. زیرا قضا چنان‌که گفتیم، حقیقت خالقیت خداوند است. یعنی قضای خداوندی اشاره به‌این است که‌خداوند آفرینندهٔ دستگاه منظم وسیستماتیك جهان هستی است، وقدرنتیجهٔ خالقیت اواست که‌درروی تمام موجودات هستی نقش بسته است واین‌است‌معنای آیهٔ شریفهٔ «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ.»[2]

درقرآن مجید در۱۲ مورد، کلمهٔ قدربطوردقیق وبدون کوچکترین تأویل، به

۱. البقره، آیهٔ ۲۸۶.
۲. الرعد، آیهٔ ۸.

همان معنای ریاضی بودن وهماهنگ بودن‌جهان هستی می‌باشد مانند: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ».[1] (ماهمه چیز را باندازه‌ای معین آفریدیم)

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً»[2]

(وبرای خدادر ملك شریکی نیست و خداوند همه چیزرا آفریدوآنرا با اندازه‌ای معین قرار داد) وهیچ یك ازاین آیات کوچکترین دلالتی براین ندارد که کارهای اختیاری انسانها ناشی از اختیار نبوده، بلکه ناشی ازقدرمی‌باشد. یك آیه در سورهٔ الاحزاب بدین قرار است:

«سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً»[3] مورد این آیه‌زینب دختر جحش‌است، که زن‌زیدبن حارثه‌بوده است. پس‌ازآن که‌زید، بارضایت‌خود زینب را طلاق‌دادوپیغمبراکرم‌زینب رابه‌ازدواج درآورد، خداوند ـ پس‌ازبیان این داستان‌ـ می‌فرماید این‌قضیه مطابق سنت گذشتگان‌و قضاوقدر خداوندی است، نه‌این که این قضیه مطابق قضاوقدر بایستی به‌طوراجبارانجام‌بگیرد، زیرا چنان‌که درتفسیرقضاگفتیم، دخول‌کارهای ارادی‌بدون این که‌بااجبار خداوند باشد، دردستگاه سیستماتیك‌هستی، منافاتی با هماهنگی جهان ندارد. ازپیغمبراکرم(ص) پرسیدند: آیا حوادث جهان هستی تثبیت شده است؟ فرمود: «ما میان تثبیت شده وتثبیت نشده قرارگرفته‌ایم»[4] همین مضمون را ازکنفوسیوس چنین نقل می کنند:

«مرد شریف و آزاده‌همواره آرام‌وبردباراست، زیرا احکام خلقت‌وضرورت حادثات جهان را می‌شناسد، ولی مرد عامی درهمهٔ‌کارها، تنها بازی طالع واتفاق را می‌بیند، وازاین روپیوسته‌گرفتاردلتنگی وخشم و آشفتگی است.»[5]

ازآن طرف درهمین مدرك می گوید:

۱. قمر، آیهٔ ۴۹.

۲. فرقان، آیهٔ۲.

۳. احزاب، آیهٔ ۳۸.

۴. جبرواختیار، خواجه نصیرطوسی، ص۲۸.

۵. منتخب ازمکالمات کنفوسیوس.

«کسی که اراده آسمان را نمی‌شناسد او آزاده نیست. کسی که آداب‌ورسوم زندگی را نمی‌شناسد، نمی‌تواند پایهٔ محکمی برای زندگی داشته باشد.»

اگرمقصود کنفوسیوس، ازعبارت اولی، جبرخالص بود، نمی‌توانست‌عبارت دومی را بگوید، زیرا شناخت آداب ورسوم زندگی، برای پایه ریزی زندگانی که‌کارخود انسان است، با جبرسازگار نیست.

البته عقیده‌به قضای‌الهی‌یااراده‌ٔ آسمانی، برای‌ما درمقابل‌ناملایمات‌وفشارهای زندگی درآن‌مواردکه نتیجهٔ حرکات اختیاری ما نمی‌باشد، منطقی‌ترین وسیلهٔ آرامش‌هم خواهد بود.

آناتول فرانس می‌گوید:

«قدرت ونیکوکاری ادیان است که به‌آدمی علت وجود وعواقب‌کار را تعلیم می‌دهد. وقتی که ما اصول عقاید فلسفهٔ الهی را طرد نماییم، چنان که تقریباً ما همه دراین عصرعلم و آزادی فکر، چنین می کنیم، وسیلهٔ دیگری باقی نمی‌ماند که بدانیم چرا به‌دنیا آمده‌ایم؟ وبه‌چه‌کاربدین جهان قدم‌گذاشته‌ایم؟ رازسرنوشت، ما جملگی را دراسرارنیرومند خود احاطه‌کرده است، وواقعاً باید به‌هیچ چیزنیندیشیم تا ابهام غم‌انگیززندگی رااحساس نکنیم ودرجهالت مطلق، ازعلت وجودی ماست که ریشهٔ غم‌واندوه ماوجود دارد. آلام جسمی وروحی شکنجه‌های روح واحساسات،سعادت وخوشبختی سفلگان، نکبت وادباردرستکاران همهٔ اینها بازقابل تحمل می‌شد، چنانچه به‌فلسفهٔ آنها پی می‌بردیم وبه یك مشیت الهی معتقد بودیم، شخص مؤمن‌از شکنجه‌ها وعذابهای روحی خود لذت می‌برد... حتی گناهان وخطاهایی که ازاوسر می‌زند ازوی سلب امید نمی کند، اما دردنیایی که هرگونه شعلهٔ ایمان خاموش شده درد ومرض حتی معنای‌خودرا ازدست‌داده ودیگربجزشوخیهای زشت‌ومسخرگیهای شومی تلقی نمی‌شود.»

اگربه‌نظرشما چنین برسد، که این کلمات ازگفتهٔ‌گذشتگان است و باید دید: امروزیها که بانیان تمدن[۱] هستند چه می گویند؟ باید درنظرگرفت که مسئلهٔ گذشته را

۱. باغ اپیکور، ص ۳۱.

که آناتول فرانس دربارهٔ علت وحکمت زندگی نموده ومی گوید: اگرما به‌یك ارادهٔ الهی معتقد نباشیم زندگی چیزی غیرازمسخره نیست، ازقدیم‌ترین دورانها دردسترس ما قرارمی گیرد. ناصرخسرو پیش ازاین گفته است:

روزگار و چرخ و انجم سربسربازیستی
گر نه این روز دراز دهررا فرداستی

درهمین روزهای فعلی نیزژان فوراستی اقتصاددان برجستهٔ قرن بیستم می گوید: «این ترقی وپیشرفت درعین حال سرگشتگی بشررا نیز افزایش داده است، همان طورکه میزان خودکشی در کشورهایی مانندسوئدهرروز بیشتر می‌شود، درحالی که این نسبت در کشورهای توسعه نیافته کمتراست، هرچه ترقی بیشتر می‌شود این سؤال برای اومطرح می‌شود: که چرا به‌دنیا آمده وچرا باید بمیرد؟ منظور ازاین آمدن ورفتن چیست؟»

وما می گوییم: روی تمام مطالعات که دربارهٔ جهان هستی و زندگی انسانی انجام‌گرفته است، اگربه یك مشیت خدایی قائل نباشیم، محال است که سؤال‌مزبور بطورصحیح جواب داده شود، ویا کاری کنیم که اصل این سؤال به فکر بشرخطور نکند. پس مسئلهٔ قضا وقدر، نه تنها محذوری برای کارهای اختیاری انسانها ایجاد نمی کند، بلکه بزرگترین وبا اهمیت‌ترین سؤال ما را هم جواب می‌دهد.

خداوندا، ما دراین‌زندگی تاحد توانایی خوددراصلاح حال فردی‌واجتماعی خودکوشش خواهیم نمود، ودرعین حال‌محاسبهٔ تورا درروی تمام کارهای‌جزئی و کلی که انجام می‌دهیم، تصدیق خواهیم کرد. و از ناملایمات تا آنجاکه مربوط به‌مشیت تواست وازحدود اختیارما خارج است یأس وناامیدی به‌خود راه‌نخواهیم داد.»[1]

۱. پایان نقل ازکتاب جبرواختیار (ص۲۴۹ – ۲۵۸).

حرکت وفنای موجودات وگذشت عمرومحوشدن زیبائیها

۱) با یار چو آرمیده باشی همه عمر
لـذات جهان چشیده بـاشی همه عمر
هم آخر کار رحلتت خواهـد بـود
خوابی باشی که دیده باشی همه‌عمر

۲) اکنون که ز خوشدلی بجز نام‌ماند
یك همدم پخته جز می خام نماند
دست طرب از ساغر می بـاز مگیر
امروز که در دست بجز جام نمانـد

۳) افسوس کـه نامـهٔ جوانی طی شد
وان تـازه بهار زنـدگانی طی شد
حالـی که ورا نـام جـوانـی گفتند
معلوم نشد کـه او کی آمد کی شد

۴) افسوس که سرمایه ز کف‌بیرون‌شد
در پای اجل بسی جگـرهـاخون شد
کس نامد از آن جهان که پرسم ازوی
کاحوال مسافران دنیا چون شد

۵) یك چند به کودکی به استادشدیم
یك چند به استادی خود شاد شدیـم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید
از خاك بـرآمدیـم و بـرباد شدیـم

۶) یاران موافق همه از دست شدند
در پای اجل یکان یکان پست شدند
بودیم بیك شراب در مجلس عمر
یك دور ز ما پیشترك مست شدند

۷) بر مفرش خاك خفتگان می بینم
در زیر زمین نهفتگان می بینم
چندانکه به صحرای عدم می نگرم
نا آمدگان و رفتگان می بینم

۸) دیدم به سر عمارتی مردی فرد
کاو گل به لگد میزد وخوارش می کرد
وان گل به زبان حال با او می گفت
ساکن،که چو من بسی لگدخواهی خورد

۹) بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی
سرمست بدم چو کردم این اوباشی
با من به زبان حال می گفت سبو
من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۱۰) چون عمر بسر رسد چه بغداد و چه بلخ
پیمانه چو پر شود چه شیرین وچه تلخ
خوش باش که بعداز من و توماه بسی
از سلخ به غره آید از غره به سلخ

۱۱) بر کوزه گری پریر کردم گذری
از خاك همی نمود هر دم هنری

من دیدم اگر ندید هر بی بصری
خاك پدرم در کف هر کوزه‌گری

۱۲) در کارگه کوزه‌گران رفتم دوش
دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه برآورد خروش
کو کوزه‌گرو کوزه خرو کوزه‌فروش

۱۳) مرغی دیدم نشسته در بارهٔ طوس
در پیش نهاده کلهٔ کیکاووس
با کله همی گفت که افسوس افسوس
کو بانگ جرسها و کجا نالهٔ کوس

۱۴) هنگام سپیده دم خروس سحری
دانی که چرا همی کند نوحه‌گری
یعنی که نمودند در آیینهٔ صبح
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

۱۵) وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز
نرمك نرمك باده خور وچنگ نواز
کانها که بجایند نپایند بسی
و آنها که شدند کس نمی‌آید باز

۱۶) ساقی گل وسبزه بس طربناك شدست
دریاب که هفتهٔ دگر خاك شدست

می‌نوش و گلی بچین که تادر نگری
گل خاك شده است و سبزه خاشاك شده است

۱۷) چون لاله قدح گیر به‌نوروز بدست
با لاله رخی اگر تو را فرصت هست
می‌نوش به‌خرمی که این چرخ کبود
تاگاه تو را چو خاك گرداند پست

۱۸) هرگه که بنفشه جامه‌دررنگ زند
در دامن گل باد صبا چنگ زند
هشیار کسی بود که با سیمبری
می نوشد و جام باده برسنگ زند

۱۹) برخیز و مخور غم جهان گذران
خوش‌باش و دمی به‌شادمانی گذران
در طبع جهان اگر وفایی بودی
نوبت به تو خود نیامدی از دگران

۲۰) ای دوست بیاتاغم فردا نخوریم
وین یك دم عمر را غنیمت شمریم
فردا که از این دیر کهن درگذریم
با هفت هزار سالگان سربسریم

۲۱) تن زن چو به زیر فلك بی‌باکی
می نوش چو در جهان آفت‌ناکی
چون‌اول و آخرت بجز خاکی نیست
انگار که برخاك نه‌ای در خاکی

۲۲) هریکچندی یکی برآیـد که منم
با نعمت و با سیم و زرآیدکه منم
چـون کـارك او نظـام‌گیرد روزی
ناگـه اجل از کمین در آید که منم

۲۳) برگیر پیاله و سبو ای دلجوی
تا بخرامیم گرد بـاغ و لب جـوی
بس شخص‌عزیز راکه چرخ بد خوی
صد بار پیاله کرد و صد بـار سبوی

۲۴) ازکوزه‌گری کوزه خریدم باری
آن کـوزه سخن گفت ز هر اسراری
شاهی بودم کـه تاج زرینم بـود
اکنون شده‌ام کوزهٔ هر خماری

۲۵) این کوزه که آبخوارهٔ مزدوریست
از دیـدهٔ شاهیست و دل دستوریست
هر کاسهٔ می که در کف مخموریست
از عـارض مستی و لب مستوریست

۲۶) چون ابر به‌نوروز رخ لاله بشست
برخیز و به جام باده کن عزم درست
کاین سبزه که امروز تماشا گه ماست
فردا همه از خاك تو برخواهد رست

۲۷) آنها که شدند کهنه و آنها که‌نوند
هر کس به مراد خویش یك‌یك بروند

این کهنه جهان به کس نمانـد باقـی
رفتند و رویم، و دیگر آیند و رونـد

۲۸) درخواب بدم مراخردمندی گفت
کز خواب کسی راگل شادی نشکفت
کاری چه کنی که با اجل باشد جفت
می خور که به زیر خاك می‌باید خفت

۲۹) درهردشتی که‌لاله‌زاری‌بوده‌است
از سرخی خون شهریاری بوده است
هرشاخ بنفشه کـز زمین می‌روید
خالیست که بر رخ نگاری بوده‌است

۳۰)ای‌بس که‌نباشیم‌وجهان‌خواهدبود
نی نام زما و نـی نشان خواهد بـود
زیـن پیش نبودیـم و نبد هیچ خلل
زین پس چو نباشیم همان خواهدبود

۳۱) با سرو قدی تازه‌تر از خرمن گل
از دست منه جام و دامـن گـل
زان پیش که ناگه شود از بـاد اجل
پیراهن عمر ما چو پیراهن گل

۳۲) این کهنه‌رباط‌را که‌عالم‌نام‌است
آرامگه ابلق صبح و شام است

بزمی است که وامانده‌ٔ صد جمشید است
گوریست که خوابگاه صد بهرام است

۳۳) آن قصر که بهرام در او جای گرفت
آهو بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی همه عمر
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

۳۴) آن قصر که باچرخ همی زد پهلو
بردرگه او شهان نهادندی رو
دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای
بنشسته همی گفت که کوکو کوکو

۳۵) هر ذره که برروی زمینی بوده‌است
خورشید رخی زهره‌جبینی بوده‌است
گرد از رخ نازنین بـه آزرم فشان
کان هم رخ خوب‌نازنینی بوده‌است

۳۶) ای پیر خردمند پگه‌تر برخیز
وان کودك خاك بیز را بنگرتیز
پندش ده و گو که نرم نرمك می‌بیز
مغز سر کیقباد و چشم پرویز

۳۷) بنگر ز صبا دامن گل چاك شده
بلبل ز جمال گل طربناك شده
در سایهٔ گل نشین که بسیار این گل
از خاك بر آمده است و در خاك شده

۳۸)هرسبزه که بر کنارجویی رسته‌است
گویی ز لب فرشته خویی رسته است
پا بر سر هر سبزه بخواری ننهی
کان سبزه ز خاك لاله رویی رسته‌است

۳۹) بردار پیاله و سبو ای دلجو
برگرد به گرد سبزه زار و لب جو
کاین چرخ بسی قد بتان مه‌رو
صدبار پیاله کرد و صد بارسبو

۴۰) هان کوزه‌گرا بپای اگر هشیاری
تا چند کنی بر گل مردم خواری
انگشت فریدون و کف کیخسرو
برچرخ نهاده‌ام چه می‌پنداری

۴۱) در کارگه کوزه‌گری کردم رای
بر پلهٔ چرخ دیدم استاد بپای
می کرد دلیر کوزه را دسته و سر
از کلهٔ پادشاه و از دست گدای

۴۲)این کوزه‌چومن عاشق‌زاری بوده‌است
در بند سر زلف نگاری بوده است
این دسته که بر گردن او می‌بینی
دستی است که بر گردن یاری بوده‌است

۴۳)شادی بطلب که حاصل عمر دمی است
هر ذره ز خاك کیقبادی و جمی‌است

احوال جهان واصل این عمر که‌هست
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

۴۴)پیش ازمن وتو لیل ونهاری بوده‌است
در هر قرنی بزرگواری بوده است
هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین
آن مردمك چشم نگاری بوده است

۴۵) رفتم که در این منزل بیداد بدن
در دست نخواهد بجز ازباد بدن
آن را باید به مرگ من شاد بدن
کز دست اجل تواند آزاد بدن

۴۶)از من رمقی به‌سعی‌ساقی مانده‌است
وز صحبت خلق بیوفایی[1] مانده است
از بادهٔ دوشین قدحی پیش نمانـد
از عمر ندانم که چه باقی مانده است

۴۷) این قافلهٔ عمر عجب می گذرد
دریاب دمی که باطرب می‌گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری
پیش آر پیالـه را که شب می گذرد

۴۸) هنگام صبوح ای صنم فرخ پی
برساز ترانه‌ای و پیش‌آور مـی

۱. قافیهٔ این رباعی که «ساقی» و«باقی»است ایجاب می کند که در اصل بجای «بی‌وفایی»، احتمالاً «بی‌وفاقی» بوده باشد.

کافکند به خاك صد هزاران جم و کی
این آمدن تیر مه و رفتن دی

۴۹) از جملـۀ رفتگان این راه دراز
باز آمده‌ای کو که خبر پرسم باز
زینهار در این دوراهۀ آز و نیاز
چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز

۵۰) خاکی که به‌زیر پای هر نادانی است
کف صنمی و چهرۀ جانانی است
هرخشت که بر کنگرۀ ایوانـی است
انگشت وزیر یا سر سلطانی است

## بررسی ونقدگروه دوازدهم ازرباعیات

دراین گروه‌ازرباعیات که‌می‌توان‌گفت: بیش‌ازهریك ازگروه‌های‌دیگراست، پایان یافتن‌زیباییها وطراوتها وانقراض دوران جوانی وازبین رفتن عوامل لذت و هجران ابدی یاران دمسازوهمدم موافق وتبدل بهارهای حیات بخش به پاییزها و زمستانهای زندگی فرسا و ازبین برندهٔ گلها وریاحین و سبزیها و به نهایت رسیدن سالیان عمرهمهٔ انسانها ورهسپارشدن همهٔ آنان کاروان در کاروان به‌زیرخاك مطرح گشته است. این گروه ازرباعیات به مردم توصیه می کند که درذرات خاك امروز و گلهای کوزه‌گران ودرخود کوزه‌هاو پیاله‌هادقت کنید، خواهیددید: همهٔ آنهاچهره‌های زیبای زیبایان ودلهای خوبرویان دلارام ودست‌وپاهای لطیف مه‌پیکرانی بوده‌اند که پیش‌از من وشما چندصباحی قدم برروی این‌خاکدان‌گذاشته وگذشته‌اند. که‌می‌داند، شاید یکی ازدودستهٔ کوزه‌ای که امروزوسیلهٔ آب خوردن تست، خاك چشمان و لبان وبینی کلئوپاتر آن‌زیبای زیبایان قرون واعصاراست که روزی آنتوان سردار رومی‌در سردوراهی سیطره وسروری برهمهٔ دنیا ووصال اوقرارگرفت، ووصال اورابرگزید، ودستهٔ دیگرش ذرات خاك شدهٔ سم اسبی ازخیل سواران اسکندریا دارااست.

دراین رباعیات انواعی ازنمودهای قابل مشاهده که فناپذیری وزوال‌همه‌چیز

را دراین دنیا اثبات می کند، درقالب بسیارزیبای شعری ومخصوصاً با برخورداری ازمثالها وشواهد محسوس بیان گشته است. به‌عنوان مثال رباعی زیر را می‌بینیم که گوینده یاگویندگان با بهره‌برداری از مثالهای چشمگیر، توانسته‌اند پایان یافتن‌همهٔ زیبایی و قدرتها وپدیده‌های چشمگیر را مجسم نمایند:

این کهنه رباط راکه عالـم نام است
آرامگه ابلق صبح و شام است
بزمی است که‌وامانده‌ٔصدجمشیداست
گوریست که‌خوابگاه‌صدبهرام‌است

آن قصر که بهرام در او جای گرفت
روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی همه عمر
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

ای پیر خردمند پگه‌تر برخیز
وان کودك خاك بیز را بنگرتیز
پندش ده وگـو که نرم نرمك می بیز
مغز سر کیقباد و چشم پرویز

این پدیدهٔ شگفت‌انگیزحرکت راکه همه چیزرادرمجرای تحول‌ودگرگونی قرارداده و به‌قول هراکلیتوس «نمی گذارد هیچ انسانی دوبار به یك رودخانه وارد بشود» وبه‌قول جلال‌الدین محمد مولوی:

هر نفس‌نو می‌شود دنیا و ما
بی خبراز نو شدن انـدر بقا

عمر همچون جوی نونو می‌رسد
مستمری می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی بساز
در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
می‌نماید سرعت انگیزی صنع

همهٔ انسانها می‌بینند و آن را درک می‌کنند و می‌دانند که همهٔ لحظات وحیات آنان با تغییرات گوناگون که ازپشت سرهم از راه می‌رسند، حتی یک آن ثبات و یکسانی ندارند. شاید باکمال جرئت بتوان گفت: بدان جهت که موضوع تغییر و تحول ودگرگونی، عام وشامل حیات همهٔ انسانها دردنیایی است که آن‌هم درمجرای دائمی حرکت وتحول است، درهمهٔ معارف وادبیات دنیا چه شرقی وچه‌غربی وچه دیروزوچه امروزه‌طرح بوده ومخصوصاً درهمهٔ فرهنگهای ادبی تاریخ دربارهٔ این موضوع، مطالبی جالب وارد شده است. خلاصه، قراردادن قابلیت درک این پدیدهٔ بسیارعمومی را درانحصار عده‌ای معدود ازشعراءِ ودانشمندان یک قوم،یا اختصاص دادن توجه به‌حرکت وتحول ونتایج وعلل آن به‌زمانی خاص، یا درنتیجهٔهدفگیری معینی است ویا ناشی ازبی‌اطلاعی اسف‌انگیزازاحساسات واندیشه‌ها ومعارف‌بشری می‌باشد. بلی، می‌توان گفت: گاهی بعضی ازادباءِ وشعراءِ دربیان نمایشی از حقیقت این پدیده وعوامل ونتایج انسانها، مشتاقانه‌تر ازعموم مردم عمل می‌کنند و مطالب لطیف‌تری را ابرازمی‌دارند. ازآن جمله قصیده‌ای است ازابوالعلاءِ معری دررثای یک فقیه حنفی که فنا و زوال موجودات وانسانها را به‌گونه‌ای مؤثربیان نموده‌است:

۱) غَيْرُ مُجْدٍ فِي مِلَّتِي وَٱعْتِقَادِي نَوْحُ بَاكٍ وَلَاتَرَنُّمُ شَادِ
۲) وَشَبِيهٌ صَوْتُ ٱلنَّعِيِّ إِذَاقِيـ سَ بِصَوْتِ ٱلْبَشِيرِ فِي كُلِّ نَادِ
۳) أَبَكَتْ تِلْكُمُ ٱلْحَمَامَةُأَمْ غَنَّتْ عَلَى فَرْعِ غُصْنِهَا ٱلْمَيَّادِ

۴) صاحِ هٰذِي قُبُورُنا تَمْلأُ الرُّحْبَ — فَأَيْنَ القُبُورُ مِنْ عَهْدِ عادِ

۵) خَفِّفِ الْوَطْأَ ما أَظُنُّ أَدِيـ — ـمَ الْأَرْضِ إِلّا مِنْ هٰذِهِ الْأَجْسادِ

۶) وَقَبِيحٌ بِنا وَإِنْ قَدُمَ الْعَهْدُ — هَوانُ الْآباءِ وَالْأَجْدادِ

۷) سِرْ إِنِ اسطعت الْهَواءِ رُوَيْداً — لا اخْتِيالاً عَلىٰ رُفاتِ الْعِبادِ

۸) رُبَّ لَحْدٍ قَدْ صارَ لَحْداً مِراراً — ضاحِكٍ مِنْ تَزاحُمِ الْأَضْدادِ

۹) وَ دَفِينٍ عَلىٰ بَقايا دَفِينٍ — فِي طَوِيلِ الْأَزْمانِ وَالْآبادِ

۱۰) وَسَلِ الْفَرْقَدَيْنِ عَمَّنْ أَحَسّا — مِنْ قَبِيلٍ وَ آنَسا مِنْ بِلادِ

۱۱) كَمْ أَقاما عَلىٰ زَوالِ نَهارٍ — وَأَنارا لِمُدْلِجٍ فِي سَوادِ

۱۲) تَعَبٌ كُلُّها الْحَياةُ وَ ما أَعْـ — ـجَبُ إِلّا مِنْ طالِبٍ فِي ازْدِيادِ

۱۳) وَالثُّرَيّا رَهِينَةٌ بِافْتِراقِ الشَّمْـ — ـلِ حَتّىٰ تُعَدَّ فِي الْأَفْرادِ

۱۴) وَلِنارِ الْمِرِّيخِ مِنْ حَدَثانِ الدَّهْرِ — مُطْفٍ وَإِنْ عَلَتْ فِي اتِّقادِ

۱۵) زُحَلٌ أَشْرَفُ الْكَواكِبِ داراً — مِنْ لِقاءِ الرَّدىٰ عَلىٰ مِيعادِ

۱۶) إِنَّ حُزْناً فِي ساعَةِ الْمَوْتِ أَضْعا — فُ سُرُورٍ فِي ساعَةِ الْمِيلادِ

۱۷) ضَجْعَةُ الْمَوْتِ رَقْدَه تَسْتَرِيحُ النَّفْـ — ـسُ فِيها وَالْعَيْشُ مِثْلُ السَّهادِ

۱۸) وَاللَّبِيبُ اللَّبِيبُ مَنْ لَيْسَ يَغْتَرُّ — بِكَوْنٍ مَصِيرُهُ لِلْفَسادِ

۱۹) اَلَّذِي حارَتِ الْبَرِيَّةُ فِيهِ — حَيَوانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمادِ

۲۰) بانَ أَمْرُ الْإِلٰهِ وَاخْتَلَفَ النّا — سُ فَداعٍ إِلىٰ ضَلالٍ وَ هادِ

۲۱) خُلِقَ النّاسُ لِلْبَقاءِ فَضَلَّتْ — أُمَّةٌ يَحْسَبُونَهُمْ لِلنَّفادِ

۲۲) إِنَّما يُنْقَلُونَ مِنْ دارِ أَعْما — لٍ إِلىٰ دارِ شِقْوَةٍ أَوْ رَشادِ

۱) (ازدید مکتب واعتقاد من نوحه وشیون انسان گریان وترانه بلبل بیهوده ـ و دربرابرفنا و زوال دنیا ـ یکسان است.)

۲) (اگردرست مقایسه وبررسی شود، صدای کسی که خبرمرگ آورده یا مژده‌ای مسرت بخش ـ درهرمجلس ومجمعی که باشد ـ شبیه یکدیگرند.)

۳) (ومساوی است این که کبوتری برشاخه‌ای مایل ازدرخت گریسته باشد یا

۴) (ای دوست عزیز من، این گورهای دوژان مااست که پهنهٔ زمین‌راپر کرده است، کو آن‌گورها که ازدوران عادبه‌وجود آمده‌اند.)

۵) (قدمی که برمیداری آهسته بردار، من روی زمین را نمی‌بینم مگرمتشکل ـ به‌وجود آمده ـ ازهمین بدنها.)

۶) (برای ما قبیح است قدم با اهانت روی خاکهای پوسیدهٔ پدران واجداد گذاشتن، اگرچه زمان میان ما و آنان بسیاردوراست.)

۷) (اگربتوانی به‌آرامی نه‌ازروی کبردرهوا حرکت‌کن نه برخاکهای‌پوسیدهٔ بندگان.)

۸) (چه بسا یك قبر که بارهاقبرشده وازتزاحم اشخاص متضادکه به‌درون‌آن فرود آمده‌اند، خندان است.)

۹) (چه بسا دفن شده روی بقایای دفن شده‌ای درطول زمانهای بسیارممتد انباشته می‌شود.)

۱۰) (ازستارهٔ فرقدان ـ دوبرادر ـ بپرس که چه قبایلی از انسان را دیدند که ازاین خاکدان گذشتند و آبادیها که روبه‌ویرانی نهادند.)

۱۱) (ازهمین فرقدان بپرس که چقدرپایان روزها را دیده‌انـد وچقدر فرو - روندگان درتاریکی را مشاهده کرده‌اند.)

۱۲) (حیات سرتاسرخستگی است و من تعجب نمی کنم مگـراز کسی کـه افزایش این زندگی را می‌جوید.)

۱۳) (ستارهٔ خوشه‌وارثریاکه مجمعی ازستارگـان دریك جا است در گـرو پراکندگی است تا درجملهٔ آحاد پراکنده شمرده شود.)

۱۴) (برای آتش مریخ که‌گویی منطقهٔ خـود را شعله‌ورساخته است‌خاموش کننده‌های ازحوادث روزگـاردرانتظارنشسته است اگـرچه درخشش وشعله‌هایش خیلی مرتفع باشد.)

۱۵) (زحل‌آن ستارهٔ بالانشین که‌بهترین‌محل ستارگان را برای‌خوداختصاص

داده است، موقع فرارسیدن وعده‌گاهش به‌دیدار مرگ روانه خواهد گشت.)

۱۶) (اندوهی هرساعت مرگ چند برابرِ شادی ساعت ولادت آدمی است.)

۱۷) (رویایی که مرگ آدمی را در آن فرومی‌برد، خوابی است که در آن‌می‌آرامد وزندگی مانند شب بیداریِ با زحمت است.)

۱۸) (عاقل به‌تمام معنی کسی است که فریب این موجودیت را که سرنوشت نهایی‌اش فساد وفنا است نخورد.)

۱۹) (آنچه موجب تحیرانسانها است، حیاتی است که از مواد جامد به‌وجود بیاید ــ بروز نماید ــ.)

۲۰) (امرخداوندی آشکاراست، این مردمند که بایکدیگر اختلاف می‌ورزند، گروهی به‌گمراهی دعوت می‌کنند وگروهی دیگرانسانها را هدایت می‌نمایند.)

۲۱) (مردم برای ابدیت آفریده‌شده‌اند، گمراه گشته است امتی که گمان‌می‌برد مردم روبه‌فنا ونابودی می‌روند.)

۲۲) (جزاین نیست که مردم‌ازاین‌جایگاه اعمال منتقل می‌شودبه‌سرای آخرت که برای اشقیاء جایگاه مشقت وعذاب است وبرای سعداءِ وکمال یافتگان جایگاه لذت ودیدارخداوندی.)

قصیدهٔ معروف خاقانی شیروانی که دربارهٔ ایوان کسری درمدائن که با این مطلع شروع می‌شود:

هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن‌هان

ایوان مدائن را آیینهٔ عبرت دان

وازقصائد جاودانی در ادبیات فارسی به‌شمارمی‌آید، ازنظرفصاحت‌وبلاغت واقعاً درحد اعلا است. ومردم خود باخته به این دنیا وامتیازات گذران آن را با زیباترین مضامین بیدار می‌سازدو گذشت روزگاران‌وفنای هرموجودی را که‌درشکل

زیبا ونظم شگفت انگیزموجودیت خود، وارد صحنهٔ این خاکدان می‌شودودرمجرای دگرگونیهای متنوع روبه‌زوال می‌رود به‌بهترین نظم وعالی‌ترین تشبیهات مجسم می‌سازد.

وبطور کلی شعرای اسلامی چه عرب وغیرعرب، دربارهٔ این حرکت‌وتحول وبروز و زوال، عالی‌ترین مضامین را بیان کرده‌اند. درر‌باعی زیر که گویندهٔ آن را نمی‌دانم، محصول حرکت روبه فنا را به‌قدری جالب بیان کرده است که‌گمان‌نمی‌رود دراین موضوع بتوان بهترازاین مضمون را ساخت.

دنیا چو حبابست و لکن چه حباب
نه بر سر آب، بلکه برروی سراب
آن هم چه سرابی که ببینند به‌خواب
آن‌خواب‌چه‌خواب،خواب‌بدمست‌خراب

ازآن شعرای بسیارمشهور که درسرعت زوال حیات آدمی، مطالب بسیار لطیفی گفته‌است،ابواسحاق اسماعیل‌بن قاسم‌بن سویدبن کیسان، معروف‌به‌ابوالعتاهیه است‌که دردیوانش مطالب گوناگونی درموضوع مزبوردیده می‌شود.

ما به‌بعضی ازعناوین اشعارش در اینجا اشاره می کنیم:

به‌دنیا عاشق مباش؛ زندگی نفسهای معدودی است؛ دنیارو به خرابی است؛ دنیا فریبنده است؛ مردم ازخاك و آب ساخته شده‌اند؛ دنیای تیره؛ نه‌مردگانیم‌دراین دنیا نه زندگان؛ زیباییها (نیکوییهای) دنیا سرابی است؛ فنای نزدیك؛ سلام‌برقبرها؛ مرگ درکمین نفوس؛ سختیهای‌مرگ؛بزایید برای مردن وبسازید برای‌ویران‌شدن؛ ای‌کاش یك روزجوانی برمی‌گشت؛قبرهای بی‌صدا؛ پیری که خبرآورندهٔ‌فنااست؛ ما مشغولیم و روزگارمان می گذرد؛ دنیا مانند سایه‌ای برگشته است؛ دگرگونیها و مصائب روزگار؛ ازخاك به‌سوی خاك؛زمان را مورد سرزنش قرارمده؛ زیروروشدن روزگار؛ دریغا بربرگ‌جوانی؛ ای فریب خورده‌هرکس که‌زندگی کند پیرمی‌شودو

کسی که پیرشد روبه مرگ‌است؛ چه‌نزدیك‌است زندگی به‌مرگ؛ منظرهٔ گورستانها؛ گویی اصلاً وجود نداشته‌ای؛ همه روبه‌فنا؛ لذاید باطله ؛ رویدادهای روزگار؛ دنیا خبرفنای خودرا می‌دهد؛ دنیا غولی است رنگارنگ؛ دنیا رسواکننده است؛ گریز ازمرگ امکان پذیرنیست؛ مناجات مردگان باتو؛ قبرهای پند دهنده؛ انسان مانند لباسی است کهنه؛ ای ساکن دنیا؛ تودرمیان قبرها؛ ای فریب‌خوردهٔ دنیا؛ ای بینوا، برخودگریه کن؛ مرگهای جهنده؛ همهٔ ما نابود می‌شویم؛ مردم همه درقبرهامساویند؛ یأس ونومیدی ازدنیا؛ بزودی ازیادها فراموش خواهم شد؛ تیرحوادث؛ اقوام و ملل پیش‌ازماکجا رفتند؟کم وزیاد دنیا یکی است؛ هرجمعی روبه پراکندگی است.

### حرکت وتحول از دو دیدگاه ابتدایی مخالف یکدیگر

آیا حرکت‌وتحول ودگرگونیهای دنیاگریه‌آوراست؟یعنی چون پدیدهٔمزبور همهٔ خواسته‌های آدمیان را تدریجاًازبین می‌برد، قوه رابه‌ضعف، شادابی‌وطراوت‌را به‌پژمردگی وتباهی، زیبایی را به‌زشتی، جوانی را به‌پیری، هیجان وجنبش را به رکود وخمود، جمعیتها را به‌پراکندگی مبدل می‌سازد، پس این پدیده یك امرشوم ونحس وناگواراست؟ درنتیجه باید یا دم را غنیمت شمرد و ازلذاید حداکثر بهره‌برداری را نمود، یا با آرامش‌وتحمل این زندگانی راسپری کرد؟ دربرابراین‌پرسش دو گروه پاسخ می‌دهند: گروه یکم) امثال گوینده یاگویندگان این رباعیاتند که ما مشغول تحلیل وبررسی ونقدآنها می‌باشیم. گروه دوم) امثال نظامی‌گنجوی ، مولوی ، خاقانی شیروانی ، سعدی ، ابوالحسن تهامی و ابوالعتاهیه ... می‌باشند. بحث حرکت از دیدگاه عالی را از ص ۳۲۳، ص ۳۴۱ در همین‌کتاب مطالعه فرمایید .

گروه یکم می‌گویند: حال که‌گردش روزگاروتحول و دگرگونیها همه‌چیز را ازدست ما خواهدگرفت، پس چه بهترکه دم را غنیمت بشماریم وازلذاید در حداکثربرخوردارشویم وخودرا تخدیرکنیم!

توجه – بررسی گروه ۱۳ و ۱۴ از رباعیات مربوط به مباحث بررسی و نقد گروه ۱۲ از رباعیات است. و دنبالهٔ بررسی رباعیات گروه دوازدهم، در فصل مربوط به بررسی رباعیات گروه چهاردهم خواهد آمد.

حال که دگرگونیها همه چیزرا از ما خواهند گرفت،
پس خودرا تخدیر کنیم!

۱) از آمدن بهار روان رفتن دی
اوراق وجود ما همی گردد طی
می‌خور، مخور اندوه که فرمود حکیم
غمهای جهان چو زهر و تریاقش می

۲) امروز که نوبت جوانی من‌است
می نوشم از آن که کامرانی من است
عیبم مکنید گرچه تلخ است خوش‌است
تلخ است از آنکه زندگانی من است

۳) اکنون که ز خوشدلی بجز نام نماند
یك همدم پخته جز می خام نماند
دست طرب از ساغر می باز مگیر
امروز که در دست بجز جام نماند

۴) ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست
بی بادهٔ گلرنگ نمی‌باید زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست
تا سبزهٔ خاك ما تماشاگه زیست

۵) می‌خور که فلك بهر هلاك من و تو
قصدی دارد به جان پاك من و تو

در سبزه نشین و مـی روشن میخور
کاین سبزه بسی دمـد ز خاك من‌وتو

۶) زان کوزهٔ‌می که‌نیست‌دروی‌ضرری
پر کن قدحی، بخور، به‌من ده دگری
زان پیشتر ای پسر که در رهگذری
خاك من و تو کوزه کند کوزه‌گـری

۷) می‌خوردن وشادبودن آیین‌من‌است
فارغ بودن ز کفرودین دین من است
گفتم به‌عروس دهر کابین تـوچیست؟
گفتا دل خرم تو کابین من است

۸) من بـی مـی‌ناب زیستن نتوانـم
بـی باده کشید بـار تـن نتوانم
من بندهٔ آن دمم کـه ساقـی گوید
یك جام دگر بگیر و من نتوانـم

۹)چون مرده شوم خاك مراگم سازید
احـوال مرا عبرت مردم سازیـد
خاك تن من به بـاده آغشته کنید
وز کالبدم خشت سر خم سازید

۱۰) یاران به موافقت چو دیدار کنید
بـاید کـه ز دوست یـاد بسیار کنید
چون بـادهٔ خوشگوار نوشید بهم
نـوبت چو بما رسید نگونسار کنید

۱۱) چون نیست مقام مادراین‌دهرمقیم
پس بی می و معشوق عذابیست الیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم
چون من رفتم جهان‌چه‌محدث‌چه‌قدیم

۱۲) چون آمدنم به‌من‌نبد روزنخست
وین رفتن بی مراد عزمیست درست
برخیز و میان ببند ای ساقی چست
کاندوه جهان به می فروخواهم شست

۱۳) جز راه قلندران میخانه مپوی
جز باده و جز سماع وجز یار مجوی
بر کف قدح باده و بر دوش سبوی
می نوش کن‌ای نگار و بیهوده‌مگوی

۱۴) چندان‌بخورم‌شراب‌کاین‌بوی‌شراب
آید ز تراب چون روم زیرتراب
گر برسر خاك من رسد مخموری
از بوی شراب من‌شود مست‌وخراب

۱۵) روزی‌که نهال‌عمر من کنده شود
و اجزام ز یکدیگر پراکنده شود
گرزانکه صراحیی کنند از گل من
حالی که ز باده پرکنی زنده شود

۱۶) گویندبهشت‌وحورعین‌خواهد بود
و آنجا می ناب وانگبین خواهدبود

گر ما می و معشوقه گزیدیم چه باك
آخر نه به عاقبت همین خواهد بود

۱۷) گویند که دوزخی بود عاشق و مست
قولی است خلاف دل در آن نتوان بست
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود
فردا باشد بهشت همچون کف دست

## بررسی و نقد گروه سیزدهم از رباعیات

آیا چارهٔ سختیها و همهٔ ازدست رفتنها، تخدیر و خوشباشی است؟ در میان این گروه از رباعیات، یك رباعی دیده می‌شود که برفرض یکی بودن گویندهٔ رباعیات و یا پذیرش وحدت مجموعی آنها، تناقضی ببار می‌آورد که نمی‌توان به‌بهانهٔ ادبی‌بودن رباعیات از آن صرف نظر کرد. رباعی این است:

یك جرعهٔ می ز ملك کاووس به است
وز تخت قباد و مسند طوس به است
هرناله که رندی به سحرگاه کند
از نعرهٔ زاهدان سالوس به است

دراین رباعی خلوص از سالوس بازی جدا شده و نالهٔ سحرگاهی رندی که ازروی خلوص و سوز و گداز است برنعرهٔ ریاکارانهٔ زاهد ترجیح داده شده است. پس گویندهٔ این رباعی نالیدن سحرگاهی به‌درگاه ربوبی را که همراه بااخلاص باشد، محبوب ومطلوب می‌داند. این محبوبیت ومطلوبیت چگونه با میگساری و تخدیر وناهشیاری می‌سازد؟! أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (آیا ندیده‌ای آن شعرا در هر وادی

سردرگم می‌شوند؟) صدق‌الله‌العلی‌العظیم. گوینده‌یا گویندگان این رباعیات می‌گویند: آری، چارهٔ سختیها و ناگواریها و جبران هرآنچه که ازدست ما انسانها گرفته می‌شود، تا آنگاه که زندگی سپری گردد، هوش و درك و علم را ازدست دادن و مست و تخدیر شدن و خود را به‌عوامل لذت سپردن است!

شگفتا! ازطرز تفکرات این سطح نگران که آرزوی چیزی را می‌کنند که به‌آن نخواهند رسید. این آرزوی برنیامدنی همان ناهشیاری پایدار و تخدیر برکنار کنندهٔ انسانها از ارتباط با واقعیات است. تخدیر با می و پیاله‌بازی و چنگ و چغانه و لوازم عشق مجازی جز لحظاتی اندك توانایی بر کنارساختن انسان را ازواقعیات هستی ندارند زهی راه باطل ورسم بیحاصل:

کجا خواهی ز چنگ ما پریدن
که تاند دام قدرت را دریدن
چو پایت نیست تا از ما گریزی
بنه گردن رها کن سرکشیدن
دوان شوسوی شیرینی ز غوره
به باطن گر نمی دانی دویدن
رسن را می گزی ای صید بسته
نبرد این رسن هیچ ازگزیدن
چه جفته می‌زنی کز بار رستم
یکی دم هشتمت بهر چریدن

پس اگردراین صدد برآمده‌اید که قوانین هستی کاری با شما نداشته باشد و به قول بعضی از اگزیستانسیالیستهای امروزی خودتان را خودتان بسازید. آیا می‌خواهید با میگساری و غوطه خوردن در شهوات و عوامل مخدر، احساس سختیها و ناگواریهای گوناگون زندگی را ــ که در بسیاری موارد آگاهی بخش و

انسان ساز است ـ خنثی نمایید و به اصطلاح شما گوینده یا گویندگان رباعیات و برخی دیگر از شعراء و گویندگان، وارد عالم ناهشیاری شوید تا رنج وزجر هشیاری شما را ناراحت نکند؟ این هم خیالی است باطل و مبارزه‌ای است باخویشتن. در ابیات زیر که از مولوی است دقت کنید:

جمله عالم ز اختیار و هست خود
می گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند
ننگ خمر و بنگ برخود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فخ است
ذکر و فکر اختیاری دوزخ است
می گریزند از خودی در بیخودی
یا به مستی یا به شغل مهتدی
نفس را زان بیهشی وا می‌کشی
زان که بی‌فرمان شد اندر بیهشی
نیستی باید که آن از حق بود
تا که بیند اندر آن حسن احد
لَيْسَ لِلْجِنِّ وَ لَا لِلْإِنْسِ أَنْ
تَنْفُذُوا مِنْ حَبْسِ أَقْطَارِ الزَّمَنْ
لَا نُفُوذُ إِلَّا بِسُلْطَانِ الْهُدَىٰ
مِنْ تَجَاوِيفِ السَّمَاوَاتِ الْعُلَىٰ

چقدر این مرد متوجه وضع مغزی و روانی انسانها بوده است! می گوید: ناهشیاریها و تخدیرها و مستیهایی که خود انسانها برای فرار از واقعیات و از بین بردن احساس رنج در ارتباط با آنها، برای خود می‌سازند، لحظاتی بیش استمرار ندارد، زیرا آن وسایل تخدیر و ناهشیاری خود مغز و روان را که ساختمانش مختص اندیشه و هشیاری و احساسهای گوناگون است، نمی‌توانند از بین ببرند، لذا هریک از

وسایل ناهشیاری و تخدیر به‌مقتضای طبیعت خود، لحظاتی چند، ارتباط احساس و اندیشه را از واقعیات قطع می کند و بار دیگر با جبر طبیعی ساختمان مختص مغز و روان وارد عالم واقعیتها می‌شود. او است و نیکیها و بدیها. او است و امیدواریها و نومیدیها. شکستها و پیروزیها. خوشیها و ناخوشیها. خنده‌ها و گریه‌ها... لذا مولوی می گوید: بدان جهت که نفس خود را خلاف فرمان خداوندی و یا خلاف فرمان طبیعت آن (که آن هم فرمان الهی است) وارد عالم ناهشیاری و مستی و تخدیر می‌نمایی، لذا پس از لحظاتی کم و زیاد «نفس را زان بیهشی وا می کشی» و آن را به‌عالم طبیعی خود که هشیاری و آگاهی و احساس واقعیات و اندیشه دربارهٔ آنها است، وارد می‌سازی. آنکه شنیده‌ای:

محرم این هوش جز بیهوش نیست
مر زبان را مشتری جز گوش نیست

من چگویم یك رگم هشیار نیست
شرح آن یاری که او را یار نیست

اعتلای روح آدمی به‌مراحل فوق احساسات و هشیاریها و آگاهیهای خام است که محصول به‌دست آوردن معارف والایی است که هستی را برای انسان فروزان می‌سازد و محصول تزکیه و تهذیب نفس است که آدمی را در جاذبهٔ کمال به حرکت درمی‌آورد، این مرحله فوق آن احساسات و هشیاریها و آگاهیها است که از دوران کودکی آدمی را درخود فرومی برد و اگر درصدد تعلم و تکامل برنیاید، تا آخر عمر وی را سرگشته و غوطه‌ور در ظلمات جهل و خودخواهیها نگه می‌دارد.

شگفتا! با این که همهٔ انسانها می‌دانند که آگاهی و هشیاری خصیصهٔ جان آدمی است[1] و همه می‌دانند که جان ناآگاه و جان ناهشیار مضرترین و خطرناکترین درنده

۱. مقتضای جان چو ای دل آگهیست
هر که آگه‌تر بود جانش قویست
چون سر و ماهیت جان مخبر است
هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است

است که هیچ اصلی جز «من هدف و دیگران وسیله» نمی‌پذیرد، دریغ است که بعضی کسان همهٔ دورانها و درهمهٔ جوامع تمایل عجیبی به‌ناهشیاری وتخدیراز خود نشان داده‌اند. گویی هشیاری و آگاهی بارسنگینی برای آنان است که به‌هروسیله‌ای‌ممکن می‌خواهند آن را ازدوش خودبیندازند! یکی از هشیاران در میان مستان که مدتهای قابل توجهی درمغرب زمین زندگی نموده وتاحدودی به‌محاسبهٔ زندگی آنان پرداخته است می گوید: درمغرب زمین عدهٔ بسیارفراوان ازانسانها را دیده است که وقتی که شراب خورده وکاملاً مست می‌شدند، ازمطالب متفرقه‌وگسیخته‌ای‌دراصول‌وعواطف واحساسات انسانی سخن می گفتند ودرحال هشیاری جز حرکات وسخنان ماشینی بیجان ازآنان بروزنمی کند! گویی انسان اگرهشیارباشد نباید طعم حیات را بچشد! شگفت‌انگیزترازهمهٔ شگفتیهای دنیا این است که‌انسان‌بااین وصف‌ادعای‌پرطمطراق تکامل‌را به‌راه انداخته ومی گوید: «من‌رو به‌تکامل‌رفته ومی‌روم»! آگاهیهاوهشیاریها درصورتی که با تکامل ورشد عاطفی وروانی وعقلی آدمی همراه باشد، در مرحلهٔ عالی‌ترحالتی باعظمت‌ترو باشکوه‌ترازحالت پیشین می‌آورد به‌طوری که خود انسان به‌خوبی می‌فهمد که‌آگاهی‌وناهشیاری مرحلهٔ پیشین‌دربرابرمرحلهٔ عالی کنونی‌نوعی ناآگاهی وناهشیاری پست‌بوده است واین‌مرحله همان مستی وبیهوشی‌شراب‌طهور ودلگشا وغم‌زدای معرفت وتهذیب است که مطلوب هرمسافرراه تکامل می‌باشد. به قول بینوا بدخشانی:

من آب شدم سراب دیدم خود را
دریا گشتم حباب دیدم خود را
آگاه شدم به غفلتم پی بردم
بیدار شدم به‌خواب دیدم خود را

پس خودرا مشغول کنیم به تخدیر و دم را غنیمت بشماریم!

۱) ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم
وین یکدم عمر را غنیمت شمریم
فردا که از این دیر کهن در گذریم
با هفت هزار سالگان سربسریم

۲) تا دست به اتفاق برهم نزنیم
پا را ز نشاط بر سر غم نزنیم
خیزیم و دمی زنیم پیش از دم صبح
کاین صبح بسی دمد که ما دم نزنیم

۳) فردا علم نفاق طی خواهم کرد
با موی سفید قصد می خواهم کرد
پیمانهٔ عمر من به هفتاد برسید
این دم نکنم نشاط کی خواهم کرد

۴) می نوش که عمرجاودانی اینست
خود حاصلت از دور جوانی اینست
هنگام گل و مل است‌ویاران سر مست
خوش باش دمی که زندگانی اینست

۵) باباده نشین که ملك محمود اینست
وز چنگ شنو که لحن داود اینست
از آمده و رفته دگر یاد مکن
حالی خوش باش زانکه مقصوداینست

۶) امـروز تـرا دسترس فـردا نیست
و انـدیشهٔ فردات بجز سودا نیست
ضایع مکن این دم اردلت بیدار است
کـایـن باقـی عمر را بقاپیدا نیست

۷) ای بیخبران شکل مجسم هیچ است
وین طارم نه سپهر ارقـم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون وفساد
وابستهٔ یك دمیم وان دم هیـچ است

۸) این قافلهٔ عمر عجب می گذرد
دریـاب دمی که بـا طرب مـی گذرد
ساقـی غم فردای حریفان چه خوری
پیش آر پیالـه را کـه شب می گذرد

۹) برخیز و مخور غم جهان گـذران
خوش باش و دمی به شادمانی گذران
در طبع جهان اگـر وفایـی بـودی
نوبت به تو خود نیامـدی از دگران

۱۰) ازدی که گذشت هیچ ازاو یاد مکن
فردا کـه نیامده است فـریاد مکـن
بـرنامـده و گـذشته بنیاد مکـن
حالی خوش باش و عمر برباد مکن

۱۱) چون آب به جویبار و چون باد به دشت
روز دگر از نوبت عمرم بگذشت

هرگز غم دو روز مرا یاد نگشت
روزی که نیامدست و روزی که گذشت

۱۲) گاه سحراست خیز ای ساده پسر
پر بادهٔ لعل کن بلورین ساغر
کاین یکدم عاریت درین کنج فنا
بسیار بجویی و نیابی دیگر

۱۳) ازمنزل کفرتا به دین یك نفس است
وز عالم شك تا به یقین یك نفس است
این یك نفس عزیز را خوش میدار
کز حاصل عمر ما همین یك نفس است

۱۴) شادی بطلب که حاصل عمر دمی است
هر ذره خاك کیقبادی و جمی است
احوال جهان و اصل این عمر که هست
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

۱۵) خیام اگر ز باده مستی خوش باش
با لاله رخی اگر نشستی خوش باش
چون عاقبت کار جهان نیستی است
انگار که نیستی چو هستی خوش باش

## بررسی و نقد گروه چهاردهم از رباعیات

«دم غنیمت است» «دم را غنیمت بشمارید» «فرصتی که دردم به‌دست آورده‌اید، از دست مدهید»، جملاتی است که همهٔ ما با آنها آشنایی داریم. با نظر به اهمیت و حساسیت «حال حاضر»، «آن»، «اکنون»، «این دم» و به‌طور کلی زمان اندك بین گذشته و آینده، بایستی این موضوع را با دقت لازم مورد بررسی قرار بدهیم. برای دم معانی مختلفی آمده است. آنچه که مربوط به‌بحث ما در محتویات رباعیات است، دم زمانی است که می‌توان گفت: زمانی نسبتاً اندك را گفته می‌شود که احساس می‌شود به‌سرعت می‌گذرد.

معنایی دیگر برای دم زمانی وجود دارد که به‌همان لحظه و آن اطلاق می‌شود. مسلم است کـه منظور گوینده یا گویندگان رباعیات دم گرای معنای اول است نه معنای دوم که از دیدگاه علمی و فلسفی مورد بحث و تفکرات فراوانی قرار گرفته است. اینجانب مقداری از مباحث مربوط به کوچکترین مقدار زمان (آتم) یا (کوانتم) زمان را که در فلسفه و کلام اسلامی جزء لایتجزای زمان مطرح شده است برای دائرة المعارف اسلامی در مادهٔ مربوطه بـه آن نوشته ام. این مبحث ارتباطی مستقیم با مسائل مربوط به «دم غنیمت است» در رباعیات ندارد، بلکه برای هشداردادن به

کسانی که بـا تکیه به این رباعیات یـا به قول بعضی از دوستان : ربـاعیات بـی شناسنامه با همهٔ واقعیات شوخی می کنند مقداری مختصراز آن مباحث را می آورم ومنظور این است که اینگونه اشخاص گمان نکنند که با چند مضمون جالب‌عامیانـه می‌توان تکلیف زمان ومنشأ آن ودم واتصال وانفصال آنات زمـان وذهنی‌یـا عینی بودن آن را با دهها مسائل دیگریکسره کرد. کسی کـه «دم را غنیمت بشمار» پیالـهٔ شراب به‌دستش داده است، باید بداند که او با دم فقط شوخی نمی کند، او به‌جهت ناتوانی مغزی یا غوطه خوردن‌درشهوات باکل هستی شوخی می‌نماید که‌درحقیقت خود را به‌مسخره گرفته است. مسئله یکم) یك تقسیم بسیارشایع و متداول دربارهٔ زمان وجود دارد که هم درشئون زندگی معمولی مورد استفاده قرارمی‌گیرد وهم تا حدودی درقلمروعلوم وفلسفه. دراین تقسیم زمان به‌سه قطعه اساسی تقسیم‌می‌گردد: «گذشته، حال، آینده». مهمترین مسئله‌ای که دراین تقسیم وجود دارد این‌است کـه آیا این‌یك تقسیم مطلق‌وفراگیرهمهٔ نقاط کیهان بزرگ است که‌ما ومیلیونها کهکشان وکازارها با میلیاردها ستارگان که در آنها قراردارند؟ وبالاتر ازاین، آیا تقسیم‌مزبور فراگیرعالم وجود است؟ یعنی آیا درهمهٔ نقاط هستی که کیهان هم جزئی از آن‌است، گذشته‌ای وجود دارد وحالی وآینده‌ای، چه انسانی وجود داشته باشد که‌امتدادی‌به عنوان زمان درذهنش بروز کند یا نه؟ پاسخ این سؤال دوقضیه است:

قضیهٔ یکم ) این‌است که‌چون‌اصل‌جریان‌زمان‌مربوط‌به‌حرکت فیزیکی‌یاتحولات شیمیایی یا فیزیولوژیك است که مغز آدمی با برقرار کردن ارتباط باآنها، امتدادزمان را احساس‌می کند. لذا جایی که‌حرکت منتفی‌است،حتی آن‌حرکت‌هم یا به‌اصطلاح بعضی ازفلاسفه جریان استمراری روان هم که موجب احساس زمان، یا قابل‌تجزیه به‌آن‌های قراردادی است، وجود نداشته باشد، باید‌گفت: قطعاً زمان هم‌منتفی‌است، خواه زمان یك امتداد یا جریان ذهنی باشد که به‌هیچ وجه قابل تجزیه بـه ذرات و آنات ولحظات واقعی نباشدوخواه زمان حقیقتی مرکب ازآنات(ذرات‌یابه‌اصطلاح غربی کوانتم‌ها) بوده باشد. بنابراین:

لامکانی که در او نور خدا است
ماضی و مستقبل و حالش کجاست
هست هشیاری زیاد ما مضی
ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتش اندر زن بهر دوتا بکی
پر گره باشی از این هر دو چونی

قضیهٔ دوم) این که آیا درعرصه‌ای که احساس زمان جریان دارد، می‌توان گفت: گذشته وحال و آینده نیزجریان دارد؟ برای پاسخ به این سؤال باید دوجنبهٔ حرکت راکه منشاءِ انتزاع زمان است درنظربگیریم:

جنبهٔ یکم) واقعیت خودحرکت که‌معمولاً گفته‌می‌شود: مرکب است‌از «مثبت ومنفیهای متوالی»، «وجود وعدمهای متوالی»، «قوه وفعلهای متعاقب» با نظربه‌این جنبه باید گفت: آری، گذشته وحال و آینده‌وجود دارند، چنان که اجسام‌وجوددارند. البته منظوروجودفیزیکی برای سه‌قطعهٔ‌مزبورزمان نیست، زیرازمان‌وجودفیزیکی ندارد. مقصوداین است که چنان که وجود اجسام هستی باابعادی که‌دارند درعرصهٔ هستی یك واقعیت اند، همچنین‌وجودزمان به‌هرنحوی که‌تصورشودباسه‌قطعهٔ‌مزبور (گذشته، حال، آینده) وجودداردزیرا امروزحادثه‌ای که درفلان ساعت‌یا درفلان‌میلیونیم لحظه‌درفلان کهکشان بسیاربسیار دورازما اتفاق افتاده است بطورمطلق‌درعرصهٔ وجودبروزنموده است‌ووارد‌حلقه‌های‌زنجیری‌میلیاردهامیلیارد حادثه که‌امروزمثلاً درعرصهٔ‌وجودروی داده‌اند، گشته است، خواه ناظری وجود داشته باشد که ازموضع خاصی باآن‌حادثه ارتباط برقرارنماید یا نه. وباید ما بدانیم که ارتباط همهٔ اجزاءِ عالم هستی بایکدیگر موجب می‌شود که:

اگر یك ذره‌را برگیری از جای — خلل یابد همه عالم سراپای

همچنین ایجاب می کند‌که بروزیك حادثه درمجموع سلسلهٔ‌حوادث کیهانی یا درعرصهٔ هستی ـ درآن مجموع وعرصه‌که ازدیدگاه بالاتر وحدتی درمیان همهٔ

اجزاءِ آنها وجود دارد ـ اثربگذارد.

جنبهٔ دوم) حرکت وبروزحادثه با نظربه‌موضع گیری انسان درپهنهٔ کیهان یا درعرصهٔ هستی. اگرزمان راازاین جنبه منظوربداریم، سه قطعهٔ«گذشته،حال، آینده» قطعاًنسبی خواهد بود، زیرا مربوط‌به این‌خواهد بودکه آن شخص‌ناظر که‌درموضع خاصی قرارگرفته است، ازکدامین عامل انتقال خبرحادثه استفاده خواهدکرد. این جنبهٔ زمان درنظریهٔ نسبیت بطوررکن اساسی مطرح گشته است.

مسئلهٔ دوم) یکی ازمهم‌ترین مباحث مربوط به آن این است که وقتی که می‌گوییم: ما الان حرکت می کنیم، یا این حال، حال حرکت است، آیا واقعاً کوتاه‌ترین مقداراززمان را درنظرمی‌گیریم و آن را واقعاً تصورمی‌نماییم؟ در بارهٔ این مطلب تحقیقات فراوانی درفلسفه‌های گذشتگان و قرون وسطی درشرق و غرب صورت‌گرفته است وچون موضوع بحث که عبارت است از آن ـ محل تلاقی عین وذهن آن هم ازپیچیده‌ترین تلاقیها میان دوقطب مزبور است ـ لذا احتمال‌نمی‌رود کسی ادعای حل علمی آن را مانند وضوح حل علمی یك مسئلهٔ فیزیکی داشته باشد یعنی روش علمی که درآن، عامل ذهنی یك تماشاگرامین باشد ونمودی خارج ازذهن‌را درذهن منعکس‌نماید،مانند نموداین درخت،نه‌این که‌عامل ذهنی‌خود وارد صحنهٔ بازی شود. پیش‌ازبیان این مطلب، مسئله‌ای را یاد آورمی‌شویم و آن این است که چنان‌که کلمهٔ آن به‌کوتاه‌ترین جزءِ زمان درحال حاضرمی گویند،به‌هر یك ازاجزاءِ ترکیب کنندهٔ زمان نیزدرهرسه قطعهٔ زمان اطلاق می‌شود. و چنین گفته می‌شودکه: زمان مرکب است از لحظه‌ها (آن‌ها یا آنات)، چنان که می گویند: اجسام مرکب‌است‌ازاجزاءِ. به‌هرحال به‌نظرمی‌رسدکه ما باید نخست ذهنی بودن آن را مانند ذهنی بودن خود امتداد زمان بپذیریم، زیرا چنان نیست که یك جزءِ کوچك و به اصطلاح غربیها یك آتم از حرکت را بتوانیم تصور نماییم و آن را به‌عنوان کوچکترین جزءِ زمان از کوچکترین جزءِ حرکت انتزاع نموده و در ذهن خود منعکس بسازیم. حقیقت این است که مشکلی که ما در رویارویی با آن داریم،

همان مشکل است که ما دررویارویی باکوچکترین جزء از اجسام طبیعی داریم،چنان که ما نمی‌توانیم درتقسیم وتجزیهٔ اجسام به‌جزئی برسیم که درعین حال کـه تحقق خارجی دارد (که مستلزم داشتن بعد است) قابل‌تقسیم‌وتجزیه نباشد. همچنان‌دربارهٔ تقسیم زمان هم نمی‌توانیم به‌جزئی‌برسیم که‌ازبعد زمانی (استمرار) برخوردارباشد، ولی قابل تقسیم وتجزیه نباشد. با نظربه‌این تحقیق، پاسخ مسئلهٔ اول ما منفی است، یعنی اصلاً ما درذهن خود دریافت شده‌ای به‌عنوان آن نداریم. ولی ازجهت‌دیگر نمی‌توان مسئله را به‌این سادگی برگزار کرد، زیرا به‌نظرمی‌رسد اگرما بخواهیم از معنای آن درذهن خود توقع نمودی انعکاسی داشته باشیم، مانند نمود انعکاسی‌این درخت آن‌صندلی‌وغیرذلك،توقع‌ما کاملاً نامعقول‌خواهدبود،مانندتوقع‌نمودانعکاسی از وحدت، کلی، عدد مطلق و امثال اینها. واگـربخواهیم دریـافت واقعیت آن را بدون توقع نمود انعکاسی بدست بیاوریم، خواهیم دید: آن مانند معانی سه‌گانـهٔ وحدت، کلی، عدد مطلق یك معنای انسانی‌تجریدی‌است که از مختصات‌بسیار عالی مغز آدمی است.

اما پاسخ مسئلهٔ دوم) حقیقت این است که تعریف ما دراینگونه مواردازمعرفی توصیفی بالاترنمی‌رود وانتظارحد تام منطقی درمواردی بسیارآسان‌تر وروشن‌تر از اینگونه موارد، ازدیدگاه همهٔ فلاسفهٔ ژرف‌نگربیجا است، چه‌رسد به‌امثال اینگونه معانی تجریدی بسیارپیچیده. اما تعریف با مفاهیم توصیفی که دربارهٔ آن می‌تـوان گفت این است که آن عبارت‌است از کوچکترین جزئی اززمان که باعامل‌درك‌ذهنی ما میان‌گذشته و آینده برنهاده شده است؛ نه به‌معنای‌برنهاده‌شدن سکونی که‌باماهیت گذرای زمان ناسازگاراست، بلکه به‌معنای تقرردرجریان ومورد توجه قرارگـرفتن عامل زمان سنج مغزدرکوتاه‌ترین زمان‌که مورد توجه قرارگرفتن همان و خزیدن‌به گذشته همان. البته مغزانسانی این قدرت فوق‌العاده را داردکه مفهومی ازهمان آن وارد شده به‌گذشته را درذهن خود ازجویبارجریان خارج بسازد ومورد توجه قرار بدهد.

### دم را غنیمت بشماریم یعنی چه؟

اکنون می‌پردازیم به‌این که «دم را باید غنیمت شمرد» چه معنا می‌دهد. این قضیه کلیه را می‌توان با یکی از چند معنا درنظر گرفت:

معنای یکم) موقعیتی که آدمی در آن قرارمی گیرد و می‌تواند کاری مفید مادی یا معنوی انجام بدهد باید غنیمت شمرده شود ومورد استفاده قرار بگیرد. این معنا مورد توصیهٔ همهٔ ادیان آسمانی وهمهٔ حکما وادبای عالیمقام چه صراحتاً یا بااشاره قرار گرفته است. بیت زیر به‌امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام نسبت داده‌شده است:

مَافَاتَ مضی وَمَاسَیَأْتِیكَ فَأَیْنَ　　　قُمْ فَاغْتَنِمِ ٱلفُرْصَةَ بَیْنَ ٱلعَدَمَیْنْ

(آنچه که گذشت، تمام شد وآنچه که می آید، کجا است؟ ـ هنوز نیامده و اطمینان وصول به‌آن نیست ـ برخیزوفرصت را میان دوعدم غنیمت بشمار).

در آن خطبه‌ها از نهج‌البلاغه که گذران بودن روزگار وفنای عمررا بیان‌می فرماید، بابیانات مختلف توصیه به‌غنیمت شمردن ساعات عمرمی‌نماید که لازمهٔ بسیارواضح آن، غنیمت شمردن موقعیت حاضراست که آدمی می‌تواند عملی صحیح ومفیددر آن انجام بدهد. سعدی می گوید:

به غنیمت شمرای دوست دم عیسی صبح
تا دل مرده مگر زنده شود کاین دم از اوست

البته اگرمقصود سعدی موقعیت دم صبحگاهی باشد که انسان در آن‌قرار گرفته است و آن دم به‌سرعت درحالت گذشتن است.

فرصت شمار صحبت کز این دوراهه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن

(حافظ)

دریاب دمی صحبت یاران که دگربار

چون رفت نیاید به کمند آن دم و ساعت

(سعدی)

اندرین ره می‌تراش و میخراش

تا دم آخر دمی فارغ مباش

(حافظ)

یکی از عالی‌ترین مضامینی که دردم مغتنم گفته شده است، مضمونی‌است که (اثیرالدین اومانی لغت‌نامهٔ‌دهخدا در مادهٔ «دم») گفته است:

دل خوش دردم خوش جوی که چون صبح نخست

گر به جانی بخری یك دم خوش ارزان است

دم خوش بایدت از خویش برون آی چو گل

که‌از این‌یك دم خوش پوست برون زندان است

بنابراین، اصل دم‌رابایدغنیمت شمرد یك اصل کاملاً سازنده است وباید برای همهٔ انسانها ارزش دم را توصیف نمود که بتوانند از آن بهره‌برداری نمایند.

بدان جهت که استعدادهاوامتیازات وجودی آدمی ومزایای دنیای طبیعی‌وبنی نوع انسانی باگذشت زمان روبه‌زوال‌می گذارد وهمهٔ آنها با مستهلك شدن‌تدریجی واستمراری از ساحل هستی می‌گذرند ووارد نیستی می‌شوند. وآنچه‌که هنوز به عنوان امتیازات سودبخش‌برای انسان ازآینده‌نرسیده‌ووارد زمان‌حاضرنگشته‌است، اطمینان به‌آمدن آنها به‌حال حاضرنیست، زیرا همانطور که عواملی می‌تواندآنها را به‌حال حاضربرساند، عواملی دیگردرپشت پرده یا روی پردهٔ زندگی ممکن است وجود داشته باشد که ازفرارسیدن آن امتیازات سود بخش ازآینده جلوگیری کند. پس آنچه‌که باید اراده وکوشش انسان را به‌خود جلب کند، عبارت است ازبهره

برداری از امکانات وعواملی که درموقعیت کنونی وجود دارند. حتی در یکی از آیات شریفهٔ قرآنی می‌فرماید: لِکَیْلَا تَأْسَوْا عَلَیٰ مَا فَاتَکُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاکُمْ (الحدید آیهٔ ۲۳) (تا اندوهگین مباشید به‌آنچه که ازشما فوت شده است وخوشحال‌مباشید به‌آنچه که به‌شما داده است واکنون آن را دردست دارید.)

لذا با نظر به‌مجموع راهنماییها، عقل متکی به‌واقعیات وقرآن واحادیث‌ودرک انسانهای بزرگ، همانطور که امام معصوم علیه‌السلام فرموده است، باید گفت: اِعْمَلْ لِدُنْیَاكَ کَأَنَّكَ تَعِیشُ أَبَداً وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ کَأَنَّكَ تَمُوتُ غَداً (عمل کن برای‌دنیایت که‌گویی برای ابد دراین دنیا زندگی خواهی کردوعمل کن برای آخرتت که‌گویی فردا خواهی مرد.)

معنای این جملهٔ انسان ساز، تحریك انسانها به‌این است که هرلحظه‌ای که‌در آن قرار گرفته‌اند و آن لحظه امکاناتی دراختیار آنان گذاشته است، چنان جدی و با اهمیت تلقی کنند واز آن برخوردارشوند که‌گویی همان لحظه، دم واپسین آنان‌است وپس‌ازگذشت آن لحظه وموقعیت، دیگر آن را برای ابد نخواهند دید. به‌اضافهٔ این که بدان‌جهت که مقداری فراوان‌ازمحصول کارهای انسانی اغلب موردنیازدیگر مردم خواهد بود، و یا به‌نحوی مردم با آن‌محصول درارتباط قرار خواهند گرفت، هراندازه کارمحکم ودقیق وزیبا انجام بگیرد، انسانهای دیگرازمحصول آن کاربهتر وبیشتربرخوردارخواهند گشت. ازطرف دیگررابطه توبا محصول کاروهر امتیازی که به‌نحوی ازانحاء امروزدراختیارتوقرار گرفته است، باید رابطهٔ آزاد باشد، یعنی دل به‌آن امتیازچنان نبندکه‌گویی جانت درگرو آن است. عامل اساسی هلاکت و نکبت وسقوط مردم درتیرگیهای زندگی بیهدف، همین است که «حیات را قربانی وسیلهٔ‌حیات‌می‌نمایند» یعنی‌مردم ساده‌لوح‌وخود باخته‌مثلاً جان خودرا درکاخی‌مجلل که با دست خود ساخته است می‌بینند ودرهرتماشایی به‌زیباییها وشکوه آن، چنان رازونیازوشکوفایی با آن کاخ ازخود نشان می‌دهد که شاید باجان خود انجام‌ندهد، زیرا جان را جزدرحدود همان وسیله یا وسایل حیات به رسمیت نمی‌شناسد. اینان

هرگز نمی‌توانند به‌نعمت عظمای رابطهٔ آزاده‌وار با امتیازات دنیوی برسند، لذا برای آنان احتمال قطع رابطه با امتیازی که در دست دارند عملاً صفر است، و گویی در این دنیا پایدار خواهند ماند و هرگز مرگ سراغشان را نخواهد گرفت. بنابراین، معنای اساسی اصل «دم را غنیمت بشمار» فوق‌العاده حیاتی و برای انسانهای آگاه کاملاً سازنده است.

اما گوینده یا گویندگان رباعیات چه می‌گویند؟ باید گفت: از یک دیدگاه ساده‌دلانه نخست موقعیتی بسیار محدود از زمان را که با مقداری از امکانات در آن قرار گرفته‌اند، از کل امتداد زمان از آغاز حرکت تا پایان آن می‌برند و همهٔ علل و معلولات را ـ که در یک سلسلهٔ بسیار ممتد به‌نام رویدادهای عالم هستی واقع است ـ از یکدیگر قطع می‌کنند و در وسط آنها دمی از خلاء برای خود می‌سازند و می‌گویند: در این دم که برخلائی از سلسلهٔ ممتد زمان و حلقه‌های زنجیر علل و معلولات استوار ساخته‌ایم بنشینید، لذت بجوییم و پیالهٔ می سر کشیم و چنگ و عود بنوازیم و برریش همهٔ قوانین کیهانی و مختصات زمان و حرکت بخندیم! خوب، کاملاً واضح است که اینان خود را از عالم واقعیات به‌طور تصنعی برای چند لحظه بریده و با انگشتانی که روی چشمهای خود گذاشته و با پنبه‌هایی که برگوشهای خود فرو کرده‌اند، نخست خود را به‌مسخره گرفته‌اند، سپس عالم هستی و دیگران را!

در شمارهٔ (۱) از رباعیات می‌گوید: «ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم» بسیار خوب آمدم که با هم بنشینیم و غم فردا را نخوریم، آیا برای من که امروز تخمی نکاشته‌ام و قطعاً فردا محصولی برای معاشم نخواهم داشت، توصیه می‌فرمایید که غصهٔ فردا را نخورم؟ گوینده یا گویندگان رباعی که یقیناً می‌دانند فردایی از راه می‌رسد و همهٔ عللی که تا دیروز کاشته شده‌اند، تدریجاً معلولهای خود را به وجود خواهند آورد، اگر یکی از آن علل، عامل کشنده‌ای باشد، آیا باز توصیه می‌کنند که بنشینیم و غصهٔ فردا را نخوریم؟! در همین رباعی می‌گوید:

فردا که‌از این دیر کهن در گذریم          با هفت هزار سالگان‌در گذریم

چه مغالطهٔ خنده آوری! شاید گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات احتمال نمی‌دادند که ممکن است این محصول فکری را که درقالب رباعی در آورده‌اند، هشیارانی مطالعه خواهند کرد که زیبا بودن کلمات و جملات وبازی با زمان و دیگرمفاهیم آنان را مانند دام‌گرفتار نخواهد کرد وبلکه درمعنای رباعی خواهند اندیشید که خیلی خوب، فردا که ازاین کهنه سرا در گذشتیم، خاك بدن ما قابل‌تفکیك ازخاکهای آنان که هفت‌هزارسال پیش‌ازما در گذشته‌اند نخواهد بود. روح و روان چطور؟ آیا آنهمه دلایل برای اثبات بقاءِ وتجرد روح که بعضی ازفضلای معاصرما می‌گویند: بالغ به ۶۰ دلیل می‌باشد، کافی‌نیست که درهمین عمرچند روزهٔ‌خودبرای بقای خویشتن تلاش وتکاپو کنیم؟ آیا ۶۰ دلیل برای اثبات ضرورت تجرد وروح برای‌ایجاد احتمال عقلانی هم کافی نیست؟ این همان‌احتمال است که به‌جهت‌اهمیت موضوعش (محتمل) ازشدیدترین یقینها هم مؤثرترومحکم‌تراست.

درشمارهٔ (۲) مطلبی است مبتذل که برای جبران انقراض عمریا برای‌تسلیت دربرابرپایان یافتن عمر، دستورمی‌فرماید که برخیزیم ودست افشانی کنیم وپیاله‌ای سربکشیم! این همان تخدیرگرایی است که درمباحث قبلی مشروحاً مورد بررسی قرارگرفت.

درشمارهٔ (۳) می‌گوید: اکثرسالیان عمرمن گذشته واکنون پیمانهٔ عمرمن به هفتاد رسیده است وچون‌چیزی ازعمرم نمانده است، پس برخیزم ونشاط ولذت‌بازی به‌راه بیندازم. گویی گویندهٔ این رباعی هم هدف زندگی را در رقص وپیاله بازی وچنگ ورباب نوازی دیده است! گویا قوانین هستی وتجلیات رشد وکمال که درانسانهای بزرگ دیده می‌شود ودریافتهای اصیل وجدان دربارهٔ ارزشهای انسانی وشکوه ملکوت هستی که دیدگان هربینایی را خیره می‌سازد، برای اینگونه گویندگان «خوابی وخیالی و فریبی و دمی» است! ولی باید پرسید اگر واقعاً چنین است، چرا این همه تلاش فکری برای تسلیت به خود انجام می‌دهید؟ «خورشید

هوارا روشن می کند»، نیازی به‌هیچ تلاش فکری ندارد. من می‌بینم کسانی که‌برای نفی ارزشهای الهی وانسانی وملکوت هستی و هدف زندگی نیروی مغزی صرف می‌کنند، بیشتر نیاز به‌صرف نیرودارند تا اثبات کنندگان آن حقایق. بقیهٔ این دسته رباعیات چنان که‌ملاحظه‌می‌شود، محتوایی‌جزدعوت به‌بیخبری وتخدیرگرایی‌ندارد لذا احتیاجی به‌تکرار نمی‌بینم. دراین گروه از رباعیات، مطالب‌خنده آورمانند «می نوش که عمرجاودانی این است» فراوان آمده است، به‌نظر می‌رسد عمدهٔ این رباعیات واقعاً پس‌ازمست شدن وازدست دادن‌هشیاری گفته شده است. آیا مُلك محمود(اگر چه خود چیزی نیست) با یك پیاله شراب مساویست؟ آیا آهنگ چنگ‌رامی‌توان‌با مزامیر حضرت داود علیه‌السلام مقایسه کرد؟ دررباعی شمارهٔ ۱۳ مضمونی است‌فوق‌العاده عالی دراین رباعی آمده است: از کفرتا به‌دین یك نفس وازعالم شك‌به‌یقین هم یك نفس است. البته می‌تواند لااله (کفر) والاالله (ایمان) بوده باشد وهمچنین ممکن است منظور انقلابها وجهشهای‌روانی‌باشدکه اگرصورت بگیرد واقعاًدریك دم انسان می‌تواند از کفربه‌دین وازشك به‌یقین برسد. دربیت دوم می گوید:

این یك نفس عزیز را خوش میدار
کز حاصل عمرماهمین یك نفس است

واگراین مضمون مورد قبول کسی‌باشد باید همهٔ آن رباعیات راکه درتخدیر ومستی ودم غنیمت شمردن (دربیخبری) گفته شده است، بسوزاند. زیرا این رباعی یك انسان‌الهی‌رامطرح‌می کند که بایدهمهٔ لحظات عمرش با هشیاری وجذبه‌درمنطقهٔ کمال جوئی به‌سربرد.

اکنون‌بر گردیم‌به‌بررسی ونقدبقیهٔ‌گروه دوازدهم‌ازرباعیات. گفتیم که‌محتویات این گروه ازرباعیات برمبنای حرکت وتحول عالم هستی است. دراین رباعیات‌پایان یافتن زیباییها وطراوتها وانقراض دوران جوانی وازبین رفتن عوامل لذت‌وهجران

ابدی یاران موافق ودمساز وهمدم وتبدل بهارهای حیات بخش به‌پاییزها وزمستانهای راکد کنندهٔ حیات وازبین برندهٔ گلها وریاحین وسبزیها وبه‌نهایت رسیدن سالیان عمر همهٔ انسانها ورهسپارشدن همهٔ آنان کاروان درکاروان به زیرخاك، با سبکی جالب و مثالهای درشت مانند کلهٔ کیکاووس وجمشید وبهرام گوروغیرذلك مطرح گشته‌است.

دراوایل مباحث مربوط به‌گروه ۱۲۵ ازرباعیات گفتیم که عده‌ای ازشعراء وحتی برخی ازآنان که خود را فیلسوف می‌دانستند ازاین حرکت وتحول و دگرگونی احساس رنج کرده وآه وناله به‌راه انداخته‌اند. گوینده یاگویندگان رباعیاتی که‌موردبررسی و نقد ما است ازاین عده محسوب می‌شوند.

گریه‌وناله وبدبینی با مشاهدهٔ حرکت وتحول ازآن کسانی است که‌نتوانسته‌اند شخصیت خودرا به‌مافوق خواستنیهای حیات طبیعی محض تصعید نمایند.

تردیدی نیست دراین که هرکس علاقه وعشق به‌چیزی پیداکرد، بطوری که آن معشوق جزئی ازشخصیت اوگشت، جدائی ازآن اورا درحیرت وابهام فرومی‌برد واگرچیزی نداشته باشد که‌جای آن بگذارد، هدف حیات راگم کرده به‌پوچی می‌رسد. این قاعدهٔ کلی هیچ استثنایی ندارد وشوخی‌پذیرهم نیست مولوی گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی
ور بود خاری تو همهٔ گلخنی

شخصیت کسانی که ازگذشت روزگاران می‌نالند و ازدگرگونی زیباییها و طراوتها شیون به راه می‌اندازند به دست همان زیباییهای صوری، جوانی، ثروت، محبوبیت قطعه‌قطعه می‌شود وهریك ازآن موضوعات، جزئی ازشخصیت آنان رابا خود می‌برد، ناگهان می‌بیند که چیزی جزخاکستر آتشهای گذشته نمانده است.

دربرابراین شخصیت باختگان کاروان بشری، گروهی بسیارمهم وهشیار و خردمند وجود دارد که هرگز به گذشته نمی‌نگرند که به‌جهت گسیخته شدن ارتباط با آن گذشته، بنالند وشیون راه بیندازند، بلکه همواره بامحاسبهٔ گذشته به‌آینده‌می‌نگرند که آدمی را به‌ابدیت نزدیک‌ترمی‌سازد.

دریغا، اسفا، دربارهٔ کسانی که دراین‌دنیا دراین‌زندگی‌روبه‌آینده، رو به‌رشد و کمال، روبه ابدیت، نشسته وزانوی غم به‌بغل گرفته مانند بوتیمار برلب‌دریای‌گذشته نشسته‌اند وهرگز نمی‌خواهند به آینده بنگرند که می‌آید وتازه‌ها می‌آورد وعظمتها برروح آدمی می‌افزاید. گروهی که همواره باگذشتهٔ‌محاسبه‌شده به‌آینده‌می‌نگرند، به قدری درواقعیت نشاط‌انگیز و مسرت‌بخش وجود غوطه ورند که انبساط و مسرت ازدرونشان برچیده نمی‌شود اگرچه ناگواریهای دنیا حتی مجالی برای آه‌کشیدن‌به آنان ندهد. به‌اضافهٔ این که این کاروان مسرت وانبساط می‌دانند که همهٔ فناها وزوالها انتقالی ازروی پرده به‌پشت پرده است، یا خوابیدن موجی است بردریا. چنان‌که مولوی دربارهٔ موج اندیشه متذکرشده است:

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت
از سخن و آواز او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد
موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی صورتی آمد برون
باز شد کِاِنّا اِلَیْهِ رَاجِعُونْ

مگروجودها واین فناها وزوالها با تکیه به‌مشیت خداوندی صورت‌نمی‌گیرد، مگرضمانت بقای ابدی انسانها با خدا نیست؟ برای بیداران درمیان‌خواب‌رفتگان، آری :

سعد یـاگـر بکند سیل فنا خانهٔ عمر

دل‌قوی دار که‌بنیاد بقا محکم ازاوست

و به‌گفتهٔ حافظ:

ای دل ارسیل فنا بنیاد هستی برکند

چون‌ترا نوح است کشتیبان‌ز طوفان‌غم‌مخور

* *

داستان اعتلای فکری وروحی بشری در اینجا پایان نمی‌یابد، بلکه از ایـن هم بالا می‌رود و می‌گوید:

در غم ما روزهـا بیگاه شد　　روزهـا بـا سوزهـا همـراه شد

روزها گر رفت گو رو باك نیست　　تو بمان‌ای آن که جز تو پاك نیست

خداوندا، چقدر فاصله است میان مغزی که با دیدن حرکت وتحول پرمعنای هستی که خواسته‌های حیات حیوانی اورا ازدستش می‌گیرد، کودکانـه می‌رنجد و رباعیات می‌سازد که چون همه چیزدر گذراست واسباب دلخوشی من که عبارت‌بود ازعوامل خودخواهی وشهوت‌رانی وسلطه بردیگران، ازدست من گرفته‌خواهد شد، پس گوشه‌ای را برای تخدیر برگزینیم! ومیان مغزهای انسانهایی که می گویند: مردم، حرکت‌کنید، تلاش نمایید، توقف مکنید، هدفهای نسبی را یکی‌بعد ازدیگری پشت سرهم بگذارید تا به‌هدف اعلای حیاتمان برسیم.

حالا توجه فرمایید: مضامین ابیات زیررا که کشف ازآشنایی باهستی‌واعتلای اندیشهٔ‌گویندهٔ آنها (مولوی) می‌نماید، با رباعیات مورد بررسی ونقدمقایسه‌فرمایید:

چیست نشانـی آنك هست جهانی دگـر

نـوشدن حالها رفتن ایـن کهنه‌هاست

روز نـووشام نـو بـاغ نو و دام نـو
هرنفس اندیشه‌نو، نوخوشی ونوعناست
عالم چو آب جوست بسته نماید و لیك
می‌رود و می‌رسد نونو، این از کجاست
نو ز کجا مـی‌رسد کهنه کجا می‌رود
گـرنه ورای نظر عالم بی منتهاست

* * *

هـر نفس نو مـی‌شود دنیا ومـا
بی خبر از نوشدن انـدر بقا
عمر همچو جوی نونو می‌رسد
مستمری می‌نمایـد در جسد
شاخ آتش را بجنبانی بـه ساز
در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
مـی‌نماید سرعت انگیزی صنع
پس تو را هرلحظه‌مرگ و رجعتیست
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

* * *

تو از آن روزی‌که در هست آمدی
آتشی یا خاك یـا بـادی بـدی
گر بدان حالت تو را بودی بقا
کی رسیدی مر تـرا این ارتقا
از مبدل هستی اول نمانـد
هستی دیگـر به جـای او نشاند

همچنین تا صد هزاران هست‌ها
بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا
آن مبدل بین وسایط را بمان
کز وسایط دور گردی ز اصل آن
واسطه هرجا فزون شد وصل جست
واسطه کم،ذوق و وصل افزونتراست
از سبب دانی شود کم حیرتت
حیرتی که ره دهد در حضرتت
این بقاها از فناها یافتی
از فنا پس رو چرا برتافتی
زان فناها چه زیان بودت که تا
بر بقا چفسیده‌ای ای بینوا
چون دوم از اولینت بهتر است
پس فنا جوی و مبدل را پرست
صد هزاران حشر دیدی ای عنود
تا کنون هر لحظه از بدو وجود
از جمادی بیخبر سوی نما
وز نما سوی حیات و ابتلا
باز سوی عقل و تمییزات خوش
باز سوی خارج این پنج و شش
تا لب بحر این نشان پایهاست
پس نشان پا درون بحرلا است
در فناها این بقاها دیده‌ای
بر بقای جسم چون چفسیده‌ای !

دراین ابیات دقت کنید وببینید گوینده یا گویندگان رباعیات ازحرکت‌وتحول ودگرگونی اجسام ونمودها ودیگرحقایق چه استفاده کرده‌اند ومولوی از آنها چه فهمیده است؟ مولوی مطابق‌علم وهستی شناسی وهدف‌نگری واشراف نسبی به‌جهان وجود، وعرفان مثبت سخن می گوید که چیزی را ازواقعیتها وحقایق حذف نمی کند وباهشیاری تضاد نمی‌ورزد، روشناییها را با تاریکیها مخلوط نمی‌سازد. حال آنکه گوینده یا گویندگان رباعیات برخلاف این شیوه با واقعیات روبرومی‌شوند.

رباعی شمارهٔ (۳۴) ازگروه ۱۲ چنین است:

آن قصر که با چرخ همی زد پهلو
بر درگه آن شهان نهادندی رو
دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای
بنشسته همی گفت که کو کو کو کو

حالا ببینیم از همین کوکو گفتن فاخته مولوی چه استفاده می کند؟ او می گوید:

هین بجو که رکن دولت جستن است
هر گشادی در دل اندر بستن است
از همه کار جهان پرداخته
کو و کو میگو بجان چون فاخته
فاخته‌سان روز و شب کوکو تو گو
گنج پنهانی ز درویشی بجو
در بدر میگرد و میرو کو به‌کو
جستجو کن جستجو کن جستجو

وقتی که انسان با داشتن قلب آگاه وعقل حقیقت جو ومطالعاتی که وی‌رااز نابینایی دربارهٔ حرکت‌وجریان‌هستی نجات بدهد، درابیات مولوی می‌نگرد، گویی

چهره‌هایی آشنا ازهستی را می‌بیند، درصورتی که وقتی که به‌آن رباعیات می‌نگرد، جز امواجی ازابهام و تاریکی واضطراب در درون‌گوینده‌مشاهده نمی‌گردد. گویی رباعیات می‌گوید:

«حرکت نباشد»! «شب نباشد»! «عمر آدمی ابدی وانسان همیشه‌جوان‌باشد»! «انسان اگرزن است باید به‌زیبایی کلئوپاترا واگرمرد است به‌زیبایی حضرت یوسف علیه‌السلام باشد»! «اصلاً بیماری نباید وجود داشته باشد»! «علم مطلق به‌همهٔ اشیاء با همهٔ ابعاد آنها برای هرانسان امکان پذیرباشد»!... وامثال این تخیلات‌وتوهمات که فقط ازکارگاه مغزهای مختل به‌وجود می‌آید.ای کاش گوینده یا گویندگان این رباعیات یك لحظه‌سربه‌عقب‌برمی‌گرداندند ونتیجهٔ تحول‌وحرکت راکه‌عناصرناچیز وبی احساس وبیجان را به‌انسان مبدل کرده است، می‌دیدند، وخود ازفاصلهٔ مابین عناصرمادی بیجان تا مغزوروان عمربن‌ابراهیم خیامی فیلسوف وریاضیدان نامی تاریخ، تا مغزوروان ابن‌سیناها، خواجه نصیرها، سهروردی‌ها، جلال‌الدین محمد مولوی‌ها ... ازدیدگاه معرفت وسلمان فارسی‌ها وابوذرغفاری‌ها واویس قرنی‌ها و عماریاسرها ومالك اشترها ازدیدگاه معرفت وعمل، می‌فهمیدند که حرکت وتحول یعنی چه و چه محصولی را درپهنهٔ هستی به‌وجود می‌آورد.

ابیات دیگری را ازمولوی مطرح می‌کنیم، تا روشن شود که قهر کردن از هستی، مانند قهر کردن کودك‌ازمادرغیرازشناخت ومعرفت وعمل برای‌گردیدن‌است:

اینهمه گفتیم لیك اندر بسیج — بی عنایات خدا هیچیم و هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق — گر ملك باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا — با تو یاد هیچکس نبود روا
اینقدر احسان تو بخشیده‌ای — تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
ای خدا ای خالق بی چون و چند — از تو پیدا گشته این کاخ بلند
ای خدا ای‌خالق بی چند وچون — آگهی از حال بیرون و درون
قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش — متصل گردان به دریاهای خویش

این ادب و تسلیم وخضوع کجا و آن گستاخـی که دررباعیات دیدیم :

از جرم گل سیاه تا اوج زحل کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهـای مشکل به‌حیل هـر بند گشاده شد مگر بند اجل

خورشید به‌گل نهفت‌می‌نتوانم و اسرار زمانـه گفت مـی نتوانم
از بهر تفکـرم بـرآورد خرد دری که ز بیم سفت مـی نتوانم

این ادعای زیررا هم دقت فرمایید تا برویم به سراغ مولوی:

من ظاهر نیستی و هستی دانـم من بـاطن هر فراز و پستی دانـم !
با اینهمه از دانش خود شرمم‌باد گـر مـرتبه‌ای ورای مستی دانـم !

اولاً چنین ادعایی را هیچ دانشمند ومتفکروفیلسوف وعارفی دراین‌دنیانکرده است که «ظاهر نیستی و هستی را می‌دانم » وکافی است که انسان دراین دنیا یك مجهول داشته باشد که به‌جهت پیوستگی شدید اجزاء هستی به یکدیگر، میلیاردهـا معلوم را به مجهول مبدل بسازد. پس‌ازدوران گـویندهٔ رباعی هزاران موضوعـات کشف شده است که حتی یکی ازآنها بـه‌مغز گوینده خطورنمی کـرده است. ثانیاً گوینده خود پی نبرده است که اگرواقعاً علم به‌ظاهروباطن همه چیزپیدا کرده است، بوسیلهٔ هشیاری‌درزمینهٔ‌هشیاری وبرای بدست آوردن هشیاری بوده استوعلم‌هرگز عامل جهل وناهشیاری نمی‌شودوهنگامی که‌یك انسان مرحله‌ای‌ازعلم را سپری کرد، اگرواقعاً سپری کرده باشد، محال است که علم اورا به‌ابهام وتاریکـی بیندازد، بلکه تحریك و تشویق به‌افزایش علم می‌نماید. بنابراین، معلوم مـی‌شود گویندهٔ ربـاعی مقداری اصطلاح بافی وشطرنج‌بازی مغزی وبندباری باکلمات را علم ودانش‌تلقی کرده است!

برویم به‌سراغ مولوی که سخن با انسانها دارد:

قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش
متصل گردان به دریاهای خویش

قطرهٔ علم است اندر جان من
وارهانش از هوی وز خاک تن

پیش‌از آن کاین خاکها خسفش کند
پیش از آن کاین بادها نسفش کند

بسیارخوب، پس حیات آدمی با همهٔ مغزومعلوماتش روبه‌خاک تیره‌می‌رود؟ آری، روبه‌خاک‌تیره می‌رودچونان‌خورشید که ابرها درفضا می آیند وجلو تابش آنرا می گیرند. گویندگان رباعیات می گویند: گذشت و رفت ومردوافسردونابود شد!

یک چند به کودکی به استاد شدیم
یک چند به استادی خود شاد شدیم

پایان سخن شنو که ما را چه رسید
از خاک برآمدیم و برباد شدیم

یاآن که می گوید:

زان پیش که غمهات شبیخون آرند
فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زر نه‌ای ای غافل نادان
که ترادر خاک نهند و باز بیرون آرند!

حالا ببینیدمولوی خندان‌چگونه‌ازبالا می‌نگرد وفردا رامی‌بیند وچه‌می گوید:

گرچه چون خسفش کند تو قادری
کش از ایشان و استانی واخری

گـر درآید در عدم یا صد عدم
چون بخوانیش او کند ازسر قـدم

صد هزاران ضد ضد را می کشد
بـازشان حکم تو بیرون می کشد
از عدمها سوی هستی هر زمان
هست یـارب کاروان درکاروان
بـاز از هستی روان سوی عدم
می‌روند ایـن کاروانها دم به‌دم

***

ای برادر یکدم از خود دور شو
بـا خود آی و غرق بحرنورشو
ای برادر عقل یکدم باخودآر
دمبدم در تو خزانست و بهار

توجهان‌را کهنه می‌بینی؟بااینکه جهان هرلحظه درتجدیدوتحول‌استمراری‌است وتومی‌توانی‌بایك آگاهی لطیف آن را دریابی،گیرم که‌جهان کهنه‌وفرتوت‌است، تو که می‌توانی هرلحظه نوببینی ونوباشی:

ای جهان کهنه را تو جان نو    از تن بیجان و دل افغان شنو
جان فشان ای آفتاب معنوی    مـرجهان کهنه را بنما نوی

اگرراهی نوبرای حقیقت دیدی، معطل‌نباش وراه را درپیش‌گیر :

خواجه گفتش فی‌امان‌الله بـرو    مرمـرا اکنون نمودی راه نو

براستی، چه توقعی بیجا است که‌آدمی‌دراشباع خواسته‌های طبیعی محضش

به‌عنوان هدف مطلق فرورود و آنگاه‌ازروح‌خود وهستی بخواهدکه برای‌اونوباشد وطراوت ببخشد. برای برآوردن‌چنین آرزوهایی نخست‌ازجویبارزمان، برای گرفتن میوه‌هایی که آن جویبارمی آورد، بیرون بیا(ودست دراز کن و آن میوه‌ها رابه‌اندازهٔ ضرورت بگیر) باآگاهی واشراف اگرچه نسبی هم بوده باشد، آینده‌ای راکه نو نو می‌رسد نیزببین، سپس به‌قول مولوی شترتوخواهدزایید وبرای بقای فرزندنو،خون به‌شیرنومبدل خواهدگشت:

تا نزاید بخت تو فرزند نو　　　خون‌نگردد شیرشیرین خوش شنو

دربارهٔ حرکت‌ورکود، کهنه ونو، اصلی را برای توگوشزد می کنم که بادر نظرگرفتن آن اصل، نه رکودی خواهی دید ونه‌کهنه وفرسوده‌ای:

از سموم نفس چون با علتی　　　هرچه گیری تو مرض را آلتی
گر بگیری گوهری سنگی‌شود　　　ور بگیری مهر دل جنگی شود
وربگیری نکتهٔ بکر لطیف　　　بعد درکت‌گشت بی‌ذوق‌وکثیف
که من این‌رابس‌شنیدم کهنه‌شد　　　چیز دیگر گوبجز آن ای عضد
چیز دیگر تازه و نوگفته‌گیر　　　باز فردا زوشوی سیر و نفیر
دفع‌علت کن چوعلت‌خوشود　　　هر حدیث‌کهنه پیشت نو شود
تا که از کهنه برآرد برگ‌نو　　　بشکفاند کهنه صد خوشه زگو

اگرروان آدمی واقعاً روان باشد، وآن موقعی است که جان ازچنگال تن جسته باشد:

چیست امعان چشمه را کردن روان
چون ز تن جان جست‌گویندش روان

قطعی است که درنتیجه :

چـو گلستان جنانم طربستان جهانـم
به روان همه مردان که‌روان‌است‌روانم

این جان ازماده جسته وازخود رسته است که هرلحظه جلوهٔ جمال وجلالی خاص ازخدا را می‌بیند:

بیزارم از آن کهنه خدایی که تو داری
هرلحظه مـرا تازه خدای دگـرستی

هرنظرم که بگذرد جلوهٔ رویش ازنظر
بـار دگرنکوترش بینم از آنچه‌دیده‌ام

خلاصهٔ مباحثی که تاکنون دربارهٔ حرکت‌وتحول وکون وفساد و کهنه‌ونو گفته شد، این است که برای دریافت واقعیت دربارهٔ این موضوعات بـاید عقل وخرد را بطورصحیح به‌کارانداخت وقطب‌نمای وجدان را دردرون همیشه صاف وتمیز نگه داشت وبا خویشتن باید آشتی کرد نه مبارزه وستیزه. حتی بـا مرگ هم می‌تـوان آشتی کرد وبه‌آن به‌چشم زندگی نگریست. نظامی گوید:

گر مرگ رسد چرا هـراسم — کان راه به تست می‌شناسم
از خوردگهی بـه‌خوابگاهی — وز خوابگهی به بـزم شاهی
گر شوق تو هست خانه خیزم — خـوش خسبم وشادمانـه خیزم

توجه دقیق به حرکت وتحول ازدیدگاههای گوناگون برای گویندگان رباعیات ضرورت داشت.

برای توضیح وبررسی حرکت وتحول ودگرگونـی ازدیدگاههای گوناگون نخست آن دیدگاه سطحی راکه متأسفانه این گونه رباعیات را درفرهنگ مابه‌وجود آورده باید کنار بگذاریم. باکنار گذاشتن این دیدگاه‌سطحی دربارهٔ حرکت وتحول،

این پدیدهٔ اساسی هستی را باید از این دیدگاهها مورد توجه ودرك قرارداد:

۱) دیده گاه علمی محض ۲) فلسفی ۳) شهودی ۴) عرفـان مثبت مذهبی.

۱) اما حرکت وتحول ازدیدگاه علمی محض که از ضروری‌ترین موقعیتها و موضع‌گیریها است، از آغازتاریخ ارتباط انسان با جهانی که در آن زندگی‌می کند، تاکنون مورد توجه واهمیت بوده است. واگراشخاصی هم مانند زنون رواقی پیدا می‌شد که‌مانندسرایندگان‌رباعیات‌موردبررسی‌ونقدما، باحرکت‌شوخی‌می کرد وبرای انکارش پارادوکس‌هامی آورد ومغالطه به‌راه می‌انداخت، بالاخره آگاهانه یا ناآگاه سکونهای‌متوالی راکه عین حرکت بادو کلمهٔدیگراست، به‌جای حرکت‌می گذاشت وبدین ترتیب به‌خیال خود انقلابی درفکربشری ایجاد می کرد!!

به‌هرحال این پدیده فراگیروجودآدمیان‌وهرچه وهرکه درپیرامون‌اودرجریان است، بوده است. درنتیجهٔ این اهمیت حیاتی بودکه شناخت حرکت‌وبهره‌برداری گوناگون از آن، بنیاد اساسی علوم متنوع گشت. حالاگوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی ونقد، چگونه هزاران مسائل وقـوانین وتعریفات واصول و مشاهدات علمی‌رادربارهٔحرکت‌نادیده‌می گیرندویاتوانایی تصورمبانی‌عالی‌برای آنهارا درخود نمی‌بینند، حتی یك دلیل ضعیف‌هم برای ما ارائه نداده‌اندکه آن همه حقایق‌مساوی هیچ‌است! «به‌راه‌خود برویدواگرپیاله‌ای‌می‌وزیبارویی پیداکردید، لب‌جویی‌بنشینید، وبس»! اما این مسئله که آیا حرکت است که حقایق‌ونمودهای مختلف‌درجهان‌هستی رابه‌وجود می آورد، یا اختلاف حقایق ونمودها است؟ چنان که ذیلاً اشاره خواهیم کرد، ازمسائل علمی حرکت‌نیست.

۲) دیدگاه فلسفی. توجه‌به‌حرکت‌وتحول‌ازاین دیدگاه، کلی‌تروشامل‌تراست. هنگامی که‌گفته می‌شود: حرکت است که حقایق ونمودهـا وروابط مختلف را در عرصهٔ هستی به‌وجود می آورد، یا بالعکس، این یك دید کلی دربـارهٔ حرکت‌است که درحقیقت مانند بحث ازعوارض وجود است که دید فلسفی مـی باشد. همچنین بحث ازاین که آیا حرکت درذات وجوهراشیاء است؟ قطعاً یك بحث فلسفی‌است

که علم حل وفصل آن را به‌عهده نمی گیرد. نیز این مسئله که اولین حرکت درماده کی وچگونه عارض شد؟ علمی نبوده ومربوط به‌قلمروفلسفه خواهد بود. این مسائل را چنان که دانشمندان به‌جهت‌خروج ازدیدگاه‌تحقیقاتی آنان، نمی‌توانند دور بیندازند و آنهارا بیهوده تلقی نمایند، همچنین بعضی ازادباء وشعراء مانندگوینده یاگویندگان رباعیات هم حق‌ندارند آنهارا به‌شوخی گرفته ومغزبشری وواقعیات را به‌بازی‌بگیرند که خودکشف ازاین خواهد کرد که مغزوروان خود را به‌بازی گرفته‌اند.

۳) دیدگاه شهودی. اندیشه‌مندانی بزرگ وارواحی لطیف میان انسانهامانند هشیاران درمیان مستان وجود دارند که می بینند:

هرقطره‌ای‌دراین‌ره‌صدبحر آتشین است

دردا که این معما شرح وبیان ندارد

(حافظ)

چه باید کرد که به‌اصطلاح مولوی اگر گاوی تمام نقطه‌ها واماکن یك شهر آباد وبزرگ را که پرازصدها هزارانسان وصنایع وفرهنگ وعلم وکتاب و عالی‌ترین مراکزدانش وبسی ظرائف وزیباییها است، بگردد، محال است چشم او به دنبال چیزی جزپوست هندوانه وخربزه بگردد و پوزش جزبه‌آن پوست بر روی زمین فرود آید.

میلیونها سیب ازدرختها برروی زمین‌می‌افتند وتوجه هیچکس راجلب نمی‌کنند، فقط برای نیوتون است که سقوط سیبی مسئلهٔ جاذبیت را مطرح می کند. تخم مرغ را میلیاردها انسان می بینند، فقط برای یك نفر انگیزهٔ انتقال به‌وجود قاره‌ای ناشناخته می‌شود. همگان دیده‌اند وگفته‌اند که دنیا مانند زندان است وحتی‌یك‌نفر را نمی‌توان پیدا کرد که‌یك روزدرشادی‌وانبساط کامل بسر برده باشد، ولی‌مغزمولوی می‌خواهد که علت آن را شهود نماید. حالا به‌ابیات زیرتوجه‌فرمایید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام

کاندرآن بی حرف می‌روید کلام

تاکه سازد جان پاك از سرقدم
سوی عرصهٔ دور پنهان عدم
عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا
کاین خیال و هست زو یابد نوا
تنگتر آمد خیالات از عدم
زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگتر بود از خیال
زان‌شود در وی‌قمرهمچون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ
تنگتر آمد که زندانیست تنگ
علت تنگیست ترکیب و عدد
جانب ترکیب حسها می کشد
زان سوی حس عالم توحید دان
گر یکی خواهی بدانجانب بران

گویندگان رباعیات که ازسرستیزه با هستی و نیستی و زمین و آسمان و زمان ومکان ونیك و بد درآمده‌اند، ومانند بعضی از کودکان که‌پس ازبازی‌بااسباب بازی هایش‌خسته می‌شودآنها را به‌زمین می‌زند،باواقعیات‌عالم هستی‌قهرکرده و به جای شناخت وبهره‌برداری ازآنها، آنهارا می‌شکنند، هرگزمغزودل‌خودرا تصفیه‌نمی‌کنند که علت تنگی دنیا وزندان بودن آن را شهودکنند وبفهمند که :

علت تنگیست ترکیب وعدد جانب ترکیب حسها می کشد

وروح آدمی هم فوق کیفیتها و فوق کمیتها حرکت می کند، زیرا:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاك چند روزی قفسی ساخته‌اند ازبدنم

لذا طبیعی است که روح انسانی دنیا را زندان تلقی کند، ولی درعین حال چون می‌داند این دنیا درعین محدودیت و زندان بودن گذرگاه تکاملی به‌سوی ابدیت است، آن را رصدگاهی برای نظاره به‌بی‌نهایت وانجذاب به‌سوی آن تلقی می‌نماید وبا هستی ونیستی وزمین وآسمان وزمان ومکان ونیك وبد ازسر ستیزه وقهر وپرخاش بر نمی‌آید، زیرا:

روز و شب بادیدن صیاد مستم در قفس
بس که مستم نیست معلومم که هستم در قفس

آن مغز رسا وروح صاف می‌تواند ازحرکت حاکم برهستی حقایقی راشهود کند که خود درحرکت وسفر رو به‌حق وحقیقت باشد و کسی می‌تواند درحرکت و سفر قرار بگیرد که مبداء هستی خود را دریابد به‌قول شیخ محمود شبستری:

دگر گفتی مسافر کیست درراه؟ کسی کاو شد زاصل خویش آگاه

شهود این معنی که حرکت وتحول از کجا و به کجا است؟ مهمترین مسئلهٔ بشری است، والا گوینده یا گویندگان رباعیات وهمفکران آنان هم حرکت وتحول وآثار ونتایج آن را می‌دیدند. بی‌پرده باید بگوییم: اگر اینان می‌دانستند که حرکت دررویهٔ ماورای طبیعی‌اش همان دست نورانی (یدبیضای) حضرت موسی(ع) ودم‌عیسی(ع) است که در رویهٔ طبیعی‌اش (دست نورانی) یك‌مشت گوشت وخون واستخوان است ودم‌عیسوی دواب وزبان ومقداری ازهوا و کلمه یا کلماتی است که شاید افراد فراوانی آنها را به‌زبان آورده‌اند، ولی کو دم‌عیسوی؟ ولی متأسفانه گوینده یا گویندگان رباعیات همین معنی را درك کرده‌اند که دنیا زندان است:

بر شاخ امید اگـر بری یافتمی
هم رشتهٔ خویش را سری یافتمی
تـا چند ز تنگنای زنـدان وجود
ایکاش سوی عدم دری یـافتمی

مگراین که مقصودگوینده ازعدم، ماورای طبیعت باشدکه درکلمات عـرفـا فراوان آمده است. مولوی می گوید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام
کاندر آن بیحرف می‌روید کلام

تـا کـه سازد جان پـاك از سرقـدم
سوی عـرصهٔ دور پهنای عـدم

عرصه‌ای بس باگشاد و با فضا
کـاین خیال هست زو یابد نـوا

وهمین حرکت وتحول دررویهٔ طبیعی اش «کون وفساد» و«زشتی وزیبایی» و«بهارو خزان» و«زندگی ومرگ» است واگرواقعاً می‌دانستند که این حرکت ازآن خداوبه سوی خدا است: أَلَا إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ[۱] (آگاه باشید که همهٔ اموربه‌سوی خداحرکت می کند)؛ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُ[۲] (واز آن خدا است غیب آسمانها وزمین وهمهٔ امربه‌سوی اوبرمی گردد) درسهای بسیارآموزنده‌ای ازحرکت وتحول برای ما طرح می کردند.

۴) دیدگاه عرفان مثبت مذهبی. با احساس عظمت خداوندی ودریـافت قلبی آن کمال مطلق، می‌توان عظمت حرکتی راکه خداوند متعال به وجود آورده است دریافت نمود وبالعکس، با دریافت عظمت حرکت ونتایج آن که فیض خداوندی برعالم هستی است، می‌توان کمال الهی را تا حدودی درك کرد. این قاعده‌در قلمرو عرفان مثبت نظری وعملی هم درجریـان است. یعنی چنانچه شناخت عظمت مبداء فیض می‌تواند عظمت خودفیض را برای ماقابل شناخت بسازد، همچنین ازشناخت عظمت فیض می‌توان به‌کمال مفیض (افاضه دهنده) پی‌برد. با نظر به‌رباعیات مورد

۱. شوری، آیهٔ ۵۳.
۲. هود، آیهٔ ۱۲۳.

بررسی و نقد، به‌نظر نمی‌رسد که گوینده یا گویندگان آنها، توجهی به‌این قانون داشته‌اند.
اگرچنین توجهی داشتند، آنان نیز مانند مولوی می گفتند:

صورت از بی صورتی آمد برون　　باز شد کِإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونْ

یا مانند سعدی می گفتند:

به‌جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم برهمه عالم که همه عالم از اوست

یا می گفتند:

چمنی که تا قیامت گل او ببار بادا .
صنمی که برجمالش دوجهان نثار بادا
زپگاه میر خوبان به شکار می‌خرامد
که به تیر غمزهٔ او دل ما شکار بادا
چه‌عروسی است‌درجان‌که جهان‌زعکس رویش
چو دو دست نو عروسان تر و پر نگار بادا

خلاصه ـ حرکت از دیدگاه‌نیست انگاران ولذت‌پرستان باحرکت‌ازدیدگاه
یك انسان حرکت شناس ومشرف به‌آن، بسیار متفاوت است.

## رباعیات با مضامین متفرقه

۱) به مقدار ضرورت حیات بکوشید

آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی
معذوری اگر در طلبش می کوشی
باقی همه رایگان نیرزد هشدار
تا عمر گرانبها بدان نفروشی

این رباعی ازدیدگاه مذهبی واخلاقی بسیارپرمعنی وسازنده است وباید در نظرگرفت که اگراین رباعی ازسروده‌های همان صاحبان رباعیات بوده باشد که همهٔ واقعیات وحقایق را با مغزبازیگرخود تباه ساخته وحکم به‌پوچی هستی نموده‌اند، تناقض بسیارروشنی با آنها دارد که به‌هیچ وجه قابل حل و اصلاح نیست، زیرا عمر گرانمایه کجا وزندگی پوچ کجا!

۲) دنیا غمخانه است

۱) آنکس که زمین وچرخ افلاک نهاد
بس داغ که او بر دل غمناک نهاد

بسیار لب چو لعل و زلفی چون مشك

در طبل زمین و حقهٔ خاك نهاد

۲) افلاك كـه جز غم نفـزایند دگـر

ننهنـد بـه جا تـا نربـایند دگـر

نـا آمـدگـان اگـر بدانند كه ما

از دهـرچه مـی كشیم نـایند دگـر

۳) در دائرهٔ سپهر نـاپیدا غور

می نوش به خوشدلی كه دوراست به جور

نـوبت چوبه دور تورسد آه مكن

جامی است كه جمله را چشانند به دور

۴) گردون نگری ز قد فرسودهٔ ماست

جیحون اثری ز اشك پالودهٔ ماست

دوزخ شرری ز رنج بیهودهٔ مـاست

فردوس دمی ز وقت آسودهٔ مـاست

۵) عمریست مرا تیره و كاریست نه راست

محنت همه افزوده و راحت كم و كاست

شكر ایزد را كـه آنچه اسباب بلاست

ما را ز كسی دگر نمی بایـد خواست

۶) زین دهر كه بود مدتی منزل مـا

نامد بجـز از غصه و غم حاصل مـا

افسوس كه حل نگشت یك مشكل ما

رفتیم و هزار حسرت انـدر دل مـا

۷) چون حاصل آدمی در این شورستان
جز خوردن غصه نیست تا کندن جان!
خرم دل آنکه زین جهان زود برفت
واسوده کسی که خود نیامد بـه جهان

۸) از آمدن بهار و از رفتن دی
اوراق وجود ما همی گردد طـی
می خور، مخور اندوه که فرمود حکیم
غمهای جهان چـو زهر و تریاقش می

۹) عمرت تا کی به خود پرستی گذرد
یـا در پـی نیستی و هستی گـذرد
می خور که چنین عمر که غم در پی او است
آن به که به خواب یا به مستی گذرد

۱۰) گر دست به لـوحهٔ قضا داشتمی
بـر میل و مراد خویش بنگاشتمی
غم را زجهان یکسره برداشتمی
وز شادی سر به چرخ افراشتمی

۱۱) هین صبح دمید و دامن شب شد چاك
برخیز و صبوح کن چرایـی غمناك
می نوش دلا که صبح بسیار دمـد
او روی به ما کرده و ما روی به خاك

## بررسی و نقد گروه دوم از رباعیات متفرقه

آنچه را که در زندگانی مشاهده می کنیم از غمها واندوههای ناشی از مصائب وبلایا وناگواریها، حقیقتی است که کتاب آسمانی ما (قرآن) بااشکال مختلف آنها را بیان فرموده است. از آن جمله: ۱) وَإِنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ. وَإِنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا[1] (واو است خداوندی که خندانید وگریانید واواست خداوندی که میراند وزنده کرد) ۲) وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ . الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ[2] (وقطعاً ما شمارا به چیزی از ترس و گرسنگی ونقص دراموال وجانها ومیوه‌ها آزمایش می کنیم و(ای پیامبرما) بشارت بده برد-باران را. (اینان) کسانی هستند که هنگامی که مصیبتی به‌آنان برسد می گویند: ما از آن خداییم و ما به‌سوی اوبرمی گردیم. آنان هستند که درودها ورحمتی از پروردگارشان به‌آنان باد و آنان هستند هدایت یافتگان.) بنابراین، این دنیا جایگـاه بروزعوامـل ناگواریها ومصیبتها است واین که انسان ازاین عوامل احساس درد ورنج می‌نماید،

۱) النجم، آیهٔ ۴۳و۴۴.

۲) البقره، آیهٔ ۱۵۵ تا ۱۵۷.

هیچ مورد تردید نیست. جایی که امیرالمؤمنین علی(ع) ازناگواری‌جهالت و هوا -
پرستی مردم روزگارخود می‌نالد و می‌فرماید: قَاتَلَکُمُ اللّٰهُ لَقَدْ مَلأْتُمْ قَلْبِی قَیْحاً وَشَحَنْتُمْ صَدْرِی غَیْظاً (خدا شما را بکشد قلبم را با چرك پر، وسینه‌ام را با غیظ وغضب مالا مال کردید)، وضع دیگرانسانها روشن است، این جای تردید نیست.نکته اینجاست که این ناگواریها ومصائب، اگر چه موجودیت طبیعی آدمی را رنج می‌دهند، ولی با نظربه‌عوامل اولیه ونتایج عالیهٔ آنها، روح نباید تیره وتارشود ومعنای والای هستی را ازهستی سلب نماید. چنان‌که می‌بینیم همین امیرالمؤمنین علیه‌السلام در عین هجوم شدیدترین آلام ومصائب بروجود مبارکش، انبساط ومسرت روحی‌اودر حال مناجات باخداوند (چنانکه درنیایشهای آن حضرت می‌بینیم) کمترین کاهش پیدا نمی‌کند.

درهمین رباعیات منسوب یك رباعی ضد همهٔ رباعیات این‌گروه است که می‌گوید:

از رنج کشیدن آدمی حر گردد
قطره چو کشد حبس صدف در گردد
گر مال نماند سربماناد بجای
پیمانه چو شد تهی دگر پر گردد

مولوی چه می‌گوید:

خنده از لطفت حکایت می‌کند
ناله از قهرت شکایت می‌کند
این دو پیغام مخالف در جهان
از یکی دلبر روایت می‌کند
غافلی را لطف بفریبد چنان
قهر نندیشد جنایت می‌کند

وان یکـی را قهر نومیدی دهـد
یـأس کلـی را رعایت مـی کند

عشق مـانند شفیعی مشفقـی
ایـن دو گمره را هدایت می کند

شکـرهـا داریـم از عشق ای خـدا
لطفهـای بـی نهایت مـی کند

کـوثر است این عشق یا آب حیات
عمـر را بیحد و غـایت مـی کند

در میان مجرم و حـق چون رسول
بس دوادو بس سعایت مـی کند[۱]

پس برویم اصل قضیه را رسیدگی کنیم که این خنده‌ها وگریه‌ها وشادیهـا و اندوهها بدون درك ودریافت آن، قابـل تفسیرنخواهد بود. قضیه این است که:

عاشق‌شو ار نه روزی کارجهان سر آید
ناخوانده‌درس‌مقصوداز کارگاه هستی

(حافظ)

البته می‌دانیم که منظورحافظ ازعشق دراین بیت، قرارگرفتن درجاذبـۀ کمال مطلق است که دردعای کمیل بن‌زیاد نخعی که امیرالمؤمنین علیه‌السلام‌تعلیمش‌فرموده است، چنین‌بیان شده‌است: وَٱجْعَلْ لِسَانِی بِذِکْرِكَ لَهِجاً وَقَلْبِی بِحُبِّكَ مُتَیَّماً[۲] (خداوندا، زبانم را به‌ذکرت گویا وقلبم را به‌محبت بیقرارفرما.)

حقیقت‌این‌است که‌ناله‌هاوشیونهای‌ما ازعوامل‌رنج‌ودرد، ناشی‌ازنخواندن‌درس

۱. دیوان شمس تبریزی، ج۲، ص۱۵۸ (غزل شمارۀ ۸۲۱).
۲. دعای کمیل.

مقصود از کارگاه هستی است. درست است که درد و رنج ناگوار است و مردم به‌جهت احساس ناراحتی از آنها، با دیدهٔ نفرت می‌نگرند، ولی دلایل و شواهد عقلی و نقلی و تجارب قابل مشاهده همگی به‌این اصل اتفاق دارند که:

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود
مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

* * *

ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج
که نبود اندر جهان بی رنج گنج

البته بعضی از این گنجها آشکار و محسوس است، چنان که در امور دنیوی و مادی می‌بینیم: بعضی دیگر نزدیك به‌حس است مانند گنج ظرفیت در برابر حوادث و گنج اخلاق فاضله در ارتباط با انسانها که در نتیجهٔ تلاش و تحمل رنجها به‌دست می‌آیند. نوع سوم از گنجها، ماورای طبیعی است که لَاأُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَاعَيْنٌ رَأَتْ (نه گوشی آن را شنیده و نه چشمی آن را دیده است.) همهٔ انواع این گنجها پس از رنجها بر مبنای قانون:

این جهان کوه است و فعل ماندا    سوی ما آید نداها را صدا

قابل پذیرش است.

باری چون معانی رباعیات خیلی روشن است، نیازی به‌توضیح مستقل یکایك آنها وجود ندارد.

در رباعی شمارهٔ (۴) پس از تشبیه خمیدگی گردون (به‌اصطلاح خودشان) به قد فرسودهٔ آدمیان یا بالعکس، و همچنین پس از تشبیه رود جیحون به‌اشك آدمیان یا بالعکس می‌گوید: دوزخ هم که شنیده‌اید، همان رنج بیهودهٔ ما و بهشت هم‌دمی آسوده از زندگی ما است! اولاً شاعر می‌توانست با نظر به‌نظم هستی، از فلك و ماه تشبیهی سازنده برای انسانها بیاورد، چنان که در شعر حافظ می‌بینیم:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو یادم از کشتهٔ خویش آید و هنگام درو

لذا می‌توان گفت: گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی، درحقیقت عناصر شخصیتی و وضع روانی و آرمانهای خود را در قالب رباعیات به مردم عرضه کرده‌اند. اما دوزخ رنج بیهودهٔ ما نیست، بلکه رنجی است که به‌جهت بیهوده تلقی کردن زندگی نصیب انسانها خواهد گشت. دوزخ آتشی است که ما با دست خودمان به خرمن حیات خود زده‌ایم. این همان شعله است که زبانه‌هایش در ابدیت دوزخ نامیده می‌شود. اما فردوس (بهشت) ابدیت سعادت آمیز و شمول لطف الهی و نعمت عظمای لقاءالله است که از تکاپوها و تلاشهای جدی ما در این دنیا که میدان مسابقه در خیرات است، نتیجه می‌شود. اثبات این مطالب در موارد خود با دلایل قطعی صورت گرفته است و در اینجا نیازی به توضیح و بسط آنها نیست.

در رباعیات شمارهٔ ۸ و ۹ دو مسئله وجود دارد که متذکر می‌شویم: در رباعی شمارهٔ (۸) می‌گوید:

می‌خور، مخور اندوه که فرمود حکیم
غمهای جهان چو زهر و تریاقش مـی

این کدامین حکیم بوده است که فرموده‌است دوای غمهای جهان می‌است؟! کدامین حکمت است که می‌گوید: مغز را مختل بسازید و خودتان را تخدیر کنید و هشیاری را از خود دور کنید، اندوه جهان به‌سراغ شما نخواهد آمد!

باید گفت: این حکمت و حکیم، مکتب زبونها و بی‌شخصیتها و ضعیف‌النفسها را تبلیغ فرموده است که به‌جای این که بگوید: بروید و برای کاوش معادن پر قیمت زحمت بکشید، می‌گوید از سوراخهای همان کوه‌ها مار دربیاورید و آن را بـه‌بازی بگیرید و اندوه زحمت کاوش معدن را به‌خود راه ندهید!

در رباعی شمارهٔ (۹) از خود پرستی ابراز نفرت می‌کند ولی از آن طرف دوای غم را در میگساری می‌بیند :

عمرت تا کی به خود پرستی گذرد
یا در پی نیستی و هستی گذرد
می‌خور که‌چنین عمر که‌غم‌در پی اوست
آن به که به‌خواب یا به مستی گذرد !

واقعاً جای شگفتی است که‌گویندهٔ این رباعی درموقع سرودن آن، با چه آرامشی کلمات وجملات رباعی را پشت سرهم ردیف کرده ومتوجه نشده است که چه می گوید! درمصرع اول می گوید: «خود پرستی مکن» و این یك نصیحت‌بسیار با ارزش است که ازپیامبران واولیاءِالله‌وحکماءِ وعرفاءِ متوجه انسانها شده است.در مصرع دوم می گوید: «عمرت را درراه درك وکاوش راز هستی ونیستی هم سپری مکن»(احتمال دارد که منظورهستی ونیستی، دارایی وناداری مالی بوده باشد)دراین صورت اشکال زیربه‌گوینده وارد نمی‌شود. اشکال این است که ای‌گویندهٔ محترم، اگرانسان ازخودپرستی‌نجات پیداکند، محال است که درفکرهستی ونیستی که اورا احاطه‌کرده است نباشد، بلکه باید‌گفت: دوری ازخود پرستی بدان جهت مطلوب است‌که هستی ونیستی راکه سرگذشت وسرنوشت ابدی وابسته به‌چگونگی برقرار کردن ارتباط باآن دو دارد، برای آدمی جدی مطرح می‌نماید. وانگهی این که گویندهٔ رباعی می گوید: عمری‌که با اندوه خواهدگذشت، چه بهتر‌که با خواب یا مستی بگذرد‌که انسان احساس‌اندوه‌ننماید. آیاخودپرستی‌اساسی‌ترین‌علت دورشدن ازاندوه‌که درنظم‌هستی‌است وعلت‌خوابیدن وبه‌مستی گذراندن عمرنمی‌باشد؟! پس حاصل دستورگویندهٔ رباعیات برای‌ما این است‌که «خودپرستی‌مکنید تابتوانیدخود-پرست‌باشید»!ولی‌دریك رباعی دیگرلزوم پرهیزازخود پرستی بطورمطلق آمده‌است واعتراض فوق برآن وارد نیست. رباعی این است:

تا راه قلندری نپویی نشود
رخساره به خون دل نشویی نشود

سودا چه پزی تا که چو دلسوختگان
آزاد بترك خود نگویی نشود

ولی این رباعی باهمهٔ رباعیات مربوط به «سرخوش باش»، «خودرا تخدیر کن» «دم را غنیمت بشمار» تناقض دارد.

۳) عدالت وجود ندارد زیرا اهل فضل در این دنیا در رنجند!

۱) گر کار فلك به عدل سنجیده بدی
احوال فلك جمله پسندیده بدی
ور عدل بدی به کارها در گردون
کی خاطر اهل فضل رنجیده بدی

۲) در دائرهٔ سپهر ناپیدا غور
جامی است که جمله راچشانند به دور
نوبت چوبه دور تو رسد آه مکن
می نوش به‌خوشدلی که دوراست به‌دور

پیشتر اشاره کردیم که گوینده یاگویندگان اینگونه رباعیات، درحقیقت دربارهٔ خویشتن تحلیل روانی نموده ونتایج بررسی وتحلیل روانی خود را درصورت رباعیات به‌افکارمردم عرضه نموده‌اند، درست مانند فروید که وضع روانی‌خودرا تحلیل ناقص نموده درشکل علم به‌مغرب زمینیها عرضه کرده است.

گویا معنای عدل از دیدگاه صاحب یا صاحبان اینگونه رباعیات این است که دنیا پر از لعل وجواهرات باشد که هر وقت اینان خواستند خروار خروار ازآنها بردارند! همهٔ زیباییهاوامکانات عیش وتنعم عالم دراختیارشان قرار بگیرد عمرشان نیز به‌اصطلاح ازبامداد ازل تا شامگاه ابد کشیده شود. یك لحظه بیمار

نشوند! علوم اولین و آخرین و دانش همهٔ سطوح هستی را با یك چشم به‌هم زدن به‌دست بیاورند! اینان امواج مالیخولیا را با عدل الهی عوضی گرفته‌اند، یعنی این فریبندگان خود و دیگران آرزوهای ناکام و خیالات خام فوق را که عبارت از خواسته‌های آنان است، عدالت خدا تفسیر می‌کنند، یعنی اگر خدا عدالت داشت می‌بایست هستی را به‌طوری تنظیم فرماید که اینان آنچه را که در بالا بیان شده به‌دست بیاورند، نه رنجی در این دنیا وجود داشته باشد و نه غمی. درصورتی که چنان که در مباحث گذشته گفتیم: حیات بی‌غم و اندوه یا معلول مستی و ناهشیاری است و یا ناشی از اختلال مغزی است و یا نادیده گرفتن و زیر پا گذاشتن همهٔ اصول و قوانین علمی و ارزشی. عدل یعنی رفتار مطابق قانون. اگر بخواهیم قانون یا قوانین هستی را ما معین و مشخص کنیم و سپس به‌خدا بگوییم: اگر می‌خواهی ما تو را عادل تلقی کنیم، باید مطابق همین قانون یا قوانینی که ما برای هستی معین و مشخص نموده‌ایم، رفتار کنی! در این فرض ما خدا هستیم و او بندهٔ فرمانبر ما! بنا براین، عدل یعنی رفتار مطابق خواسته‌های ما نه واقعیت و قوانین حاکم بر واقعیت که همهٔ آنها تحت سلطهٔ خداوندیست !

۴) گوینده یا گویندگان رباعیات از نظر خویشتن

۱) دشمن به‌غلط گفت که من فلسفی‌ام
ایزد داند که آنچه او گفت نی‌ام
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام
آخر کم از آنکه من بدانم که کیم؟

۲) گر من ز می مغانه مستم، هستم
گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم
هر طائفه‌ای به من گمانی دارد
من زان خودم چنانکه هستم، هستم

۳) می‌خوردن و شادبودن آیین من است
فارغ بودن ز کفر و دین، دین من است
گفتم به‌عروس دهر کابین تـو چیست؟
گفتا دل خرم تو کابین من است

۴) امشب می جام‌یک‌منی خواهم کرد
خود را به دوجام می غنی خواهم کرد
اول سه طلاق عقل و دین خواهم گفت
پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

۵) من ظاهـر نیستی و هستی دانـم
من بـاطن هر فراز و پستی دانـم
با این همه از دانش خود شرمم بـاد
گـر مرتبه‌ای ورای مستی دانـم

## بررسی و نقد گروه چهارم از رباعیات متفرقه

نسبت دادن رباعی شمارهٔ (۱) به عمربن ابراهیم خیامی که ازاساسی‌ترین عناصرشخصیت او، فلسفه وجهان‌بینی است، مطمئناً خلاف واقع است وما درهمین کتاب مقداری از آراء وعقاید فلسفی اورا بررسی نموده‌ایم. اما بیت دوم آن یك‌مطلب بسیارعالی را دربردارد که می‌گوید: حال که من به‌این دنیا آمده‌ام، آخرنباید بدانم که من کیستم؟ یعنی اگرشما تحقیق و بررسی دربارهٔ خود برای خود شناسی‌وخود-یابی را فلسفه می‌دانید، بلی، من یك مرد فلسفی‌ام و ازابرازاین معنی وحشت‌ندارم ولی آنچه‌که من دراین دنیا انجام می‌دهم، شناخت ودریافت خویشتن است که ضرورت دارد، شما آن را هرچه می‌خواهید، بنامید.

رباعی شمارهٔ(۲) مطلبی را دربردارد که به‌عنوان قانون کلی بسیاربا اهمیت است وآن عبارت است‌ازاستقلال‌واز آن خود بودن و آزاد ازوابستگیهاوپیوستگیها به‌دیگرموجودات (جزخدا) که همگی نیازمند ووابسته به‌غیرند،ولی این که من‌چه‌در حال مستی باشم یا نباشم وچه‌کافروگبروبت‌پرست باشم، از آن قانون «من‌زان‌خودم چنانکه هستم، هستم» برخوردارم، به‌شوخی شبیه‌تراست تا به حقیقت، زیرا انسان مست فاقد هشیاری به‌خویشتن است‌که از اساسی‌ترین لوازم خودحقیقی می‌باشد.

ازطرف دیگر انسانی که کفر می‌ورزد بدیهی ترین حقایق را برای خود می‌پوشاند وخودرا از آن حقایق محروم‌می‌سازد، با این وصف که اوازبدیهی‌ترین حقایق‌محروم است، چگونه می‌تواند دارای خود معقول وکامل بوده باشد؟ ولی با نظر به‌مصرع اول ازبیت دوم (هرطایفه‌ای به‌من گمانی‌دارد) می‌توان گفت که اسناد مستی و کفر و گبری بودن وبت‌پرستی را به‌خویشتن، ازدیدگاه مردم گفته است. یعنی‌مردم‌گمانهای فوق را دربارهٔ گویندهٔ رباعی می‌برده‌اند. نظیر آنچه که مولوی می گوید:

من بهر جمعیتی نالان شدم
جفت خوشحالان و بد حالان شدم

هر کسی از ظن خود شد یار من
وز درون من نجست اسرار من

مضمون رباعی(۳) مبتذل‌تراز آن است که فیلسوف ودانشمندی مانندعمربن ابراهیم خیامی ذهن خودرا برای ساختن آن مشغول بدارد. آیا می‌توان گفت می‌خوردن که برای تخدیر و گریز از واقعیات است، آیین است؟ مگر چیزی‌را آیین تلقی کردن نیازمند به‌دلیل قانع کننده‌نیست، درصورتی که هیچ دلیلی برای میگساری‌جزانگیزهٔفرارازواقعیات وهشیاریها وجود ندارد. مصرع دوم ازبیت اول تناقض دارد، زیراگویندهٔ رباعی خالی بودن ازکفرودین را دین خود معرفی کرده است. مگراین که بگوییم مقصودگوینده این‌است که من به‌لزوم دوری از کفرودین معتقدم واین اعتقاد ودین من است! اگرمقصودگوینده چنین باشد، این سؤال پیش می آید که اولاً بدان جهت که تقابل میان کفر و دین یا تقابل سلب و ایجاب (تناقض) است که هم اجتماع آنها وهم ارتفاع آنها با هم امکان ناپذیر است. و یا تقابل تضاد است که اگرسوم نداشته باشند(یعنی شخص کافر است یا متدین) رباعی غلط است واگرسوم داشته باشد قطعاً مستضعف می‌باشد، یعنی شخصی که نه کافر

است و نه متدین، حتماً باید مستضعف بوده باشد ومحال است با آن ادعا، که گویندهٔ رباعی ازخود ابرازمی‌دارد، خود را ازنظرعلمی وعقلی مستضعف بداند واگر گفته شود: تقابل کفرودین، تقابل عدم وملکه است، بازدراین مورد که مانند دوضد است که‌سوم ندارند، گوینده چیزی‌محال‌ابرازنموده‌است. زیرا درموضوع قابل بحث‌مانند انسان نمی‌توان گفت نه‌بینا است ونه‌نابینا، نه‌عالم است‌ونه‌جاهل، به‌همین جهت نمی‌توان گفت: انسانی وجود داردکه نه‌کافراست ونه متدین. مگراین که بگوییم گوینده توجهی به‌این معانی‌علمی وفلسفی نداشته وبلکه منظورش نفی کفرودین حرفه‌ای‌بوده ونفی دومقولهٔ حرفه‌ای مزبورمنافاتی با داشتن عقیده و دینی‌منطقی وعقلانی ندارد. البته این احتمال ضعیفی‌است که ما می‌دهیم.

مضامین رباعی(۴) دربررسی‌ونقدگروه رباعیات تخدیری مورد بحث و نقد قرارگرفته است.

مضمون رباعی(۵) دربررسی گروه(۳) ازرباعیات (آیا عقل وخرد واندیشه ضرورت دارند یا نه؟) مشروحاًبررسی ونقد شده است، مراجعه فرمایید.

جملهٔ ختامیه ـ دربررسی مجموع گروههای رباعیات، به‌خوبی مشاهده‌شدکه این رباعیات هیچ مشکل‌علمی و فلسفی راحل ننموده‌اند، و همانطورکه دربررسی ونقدگروهها دیدیم، یك مقدارمطالب مقبول همگان را مطرح می‌کنند، مقداری دیگربیوفایی دنیا ومحدودیت علم آدمی دربارهٔ واقعیات راتذکرمی‌دهندکه هردواز بدیهیات بوده وتازگی ندارند. اما عده‌ای ازرباعیات که مبانی واصول هستی‌رامورد انکاریا تردید قرارمی‌دهدکه شکل دیگری ازپوچ گرایی است، همان است که حتی پیش‌ازیونان باستان عده‌ای ازمغزهای ضعیف وقهرکرده ازواقعیات‌را اشغال نموده است، وچنانکه‌انسانهای متفکرمی‌بینند رباعیات منسوب‌به خیام یا خیامی‌هیچ‌مطلب مفید وحل مشکلی را به‌انسانها ارائه نکرده است.

به‌اشخاصی که دربارهٔ شخصیت عمربن‌ابراهیم خیامی به‌تفکرخواهندپرداخت، پیشنهاد می‌شودکه این مطلب را درنظربگیرند:

اهمیت رباعیات منسوب به‌عمربن‌ابراهیم خیامی بدان جهت است که‌به‌خیامی

نسبت داده شده است. اهمیت خیامی به‌فلسفه وعلوم ومخصوصاً ریاضیات او است نه به‌شاعر بودن وی. فلسفهٔ خیامی، الهی مشائی ودر نهایت متانت مبدأ ومعاد ونبوت وتکلیف ودیگرمبانی فلسفهٔ الهی را مطرح واثبات می‌نماید وبدین ترتیب باتکیه به فلسفهٔ الهی خیامی که اساسی‌ترین عنصرشخصیت وی است، رباعیات پوچ گرایانهٔ اوترویج شده است! آیا تناقضی‌روشن‌ترازاین می‌توان یافت؟! ودرعین‌حال دریغ است برای سرپوش گذاشتن به ناهشیاریها ولذت گرایها و بی‌اعتنایی به واقعیتهای هستی با تکیه به‌رباعیات منسوب به‌خیامی، توجهی به‌این تناقض‌روشن‌نشود.

# منابع و مآخذ


۱- قرآن مجید
۲- نهج‌البلاغه علی علیه‌السلام
۳- کلیات آثار پارسی حکیم عمرخیام محمد عباسی
۴- لغت‌نامه علی‌اکبر دهخدا
۵- الاشارات والتنبیهات ابن‌سینا
۶- مرصادالعباد شیخ نجم‌الدین ابوبکر رازی (ابن‌دایه)
۷- دیوان شمس تبریزی مولوی
۸- دیوان انوری
۹- گلشن راز شیخ محمود شبستری
۱۰- دیوان ناصرخسرو
۱۱- تتمة صوان‌الحکمة بیهقی
۱۲- چهار مقالهٔ عروضی (به‌تصحیح محمدقزوینی به کوشش محمدمعین) سمرقندی
۱۳- مقدمهٔ مصباح‌الهدایه جلال همائی
۱۴- تاریخ‌الحکماء قفطی
۱۵- سقط‌الزند ابوالعلاء معری
۱۶- تاریخ مدینة‌السلام خطیب بغدادی
۱۷- مجموعهٔ رسائل ابوالعلاء معری

۱۸- تعریف القدماء بابی العلاء مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید زیرنظر طه حسین.
۱۹- هدف و فلسفهٔ زندگی محمد تقی جعفری
۲۰- تفسیر ونقد و تحلیل مثنوی محمدتقی جعفری
۲۱- جبر و اختیار محمد تقی جعفری
۲۲- جبر و اختیار خواجه نصیرطوسی
۲۳- منتخب از مکالمات کنفوسیوس
۲۴- باغ اپیکور آناتول فرانس
۲۵- الصراط‌المستقیم زین‌الدین البیاضی
۲۶- منتهی‌الادب
۲۷- قصة الفلسفة الیونانیة احمد امین و زکی نجیب محمود
۲۸- برهان قاطع ابن‌خلف تبریزی
۲۹- پند نامه ابوالمعالی قابوس‌بن وشمگیر
۳۰- مفهوم نسبیت انشتین ونتایج فلسفی‌آن، برتراند راسل ترجمهٔ مرتضی طلوعی
۳۱- رباعیات حکیم عمرخیام نیشابوری تحقیق محمدعلی فروغی وقاسم غنی
۳۲- رباعیات خیام تحقیق یوگنی برتلس
۳۳- ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه محمد تقی جعفری
۳۴- الزاجر زمخشری
۳۵- رسالهٔ جوابیه ازسؤالات قاضی ابونصرمحمد بن عبدالرحیم نسوی عمر بن ابراهیم خیامی
۳۶- رسالة فی‌الوجود « « «
۳۷- رسالة فی کلیة‌الوجود (رسالة سلسلة‌الترتیب) « « «
۳۸- نوروزنامه « « «
۳۹- ترجمهٔ خطبهٔ ابن‌سینا « « «
۴۰- الکون والتکلیف « « «
۴۱- رسالة تتمة الکون والتکلیف « « «
۴۲- رسالة فی‌البراهین علی مسائل الجبر والمقابله « « «
۴۳- رسالة فی‌میزان الحکم « « «
۴۴- شرح مااشکل من‌مصادرات اقلیدس « « «
۴۵- المنتظم ابن‌الجوزی
۴۶- ترجمة ابی‌العلاء ذهبی
۴۷- مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی

۴۸- تجرید الاعتقاد خواجه نصیرطوسی

۴۹- ترانه‌های خیام صادق هدایت

۵۰- نزهة‌الارواح و روضة‌الافراح فی‌تواریخ الحکماء المتقدمین والمتأخرین شمس‌الدین
محمدبن سهروردی

۵۱- خیام شناسی محمدمهدی فولادوند

۵۲- معنای زیبایی اریك نیوتن

# فهرست آیات

| صفحه | آیه | نام سوره | شمارهٔ آیه |
|---|---|---|---|
| ۸۰ | ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنه وجادلهم بالتی هی احسن | النحل / | ۱۲۵ |
| ۸۲ | یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم | الحجرات / | ۱۳ |
| ۸۵ | والله المستعان | یوسف / | ۱۸ |
| ۸۷ | حسبنا الله ونعم الوکیل | آل عمران / | ۱۷۳ |
| ۸۸ | سبحانه وتعالی عما یقولون علواً کبیراً | الاسراء / | ۴۳ |
| ۸۹ | قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی | طه / | ۵۰ |
| ۸۹ | واحصی کل شیء عدداً | الجن / | ۲۸ |
| ۱۱۴ | فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه | الزمر / | ۱۶ و ۱۷ |
| ۱۷۲ | انه من قتل نفسا اوبغیر نفس فکانما قتل الناس جمیعاً ومن احیاها فکانما احیا الناس جمیعاً | المائده / | ۳۲ |
| ۱۸۳ | وان لیس للانسان الا ماسعی. وان سعیه سوف یری | النجم / | ۳۹ و ۴۰ |
| ۱۸۳ | یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه | الانشقاق / | ۳۶ |
| ۱۹۰ | اولیس الذی خلق السماوات والارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی وهو الخلاق العلیم | یس / | ۸۱ |
| ۲۰۷ | ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السماوات والارض ومن فیهن | المؤمنون / | ۷۱ |
| ۲۱۱ | وما الحیاة الدنیا الا لعب ولهو | | |
| ۲۳۴ | یعملون ظاهراً من الحیاة الدنیا وهم عن الاخرة هم غافلون | الروم / | ۷ |
| ۲۴۱ | فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید | ق / | ۲۲ |
| ۲۵۸ | وقفوهم انهم مسئولون | الصافات / | ۲۴ |
| ۲۵۸ | کل نفس بما کسبت رهینة | المدثر / | ۳۸ |
| ۲۵۸ | انا وجدنا آبائنا علی امة وانا علی آثارهم مقتدون | الزخرف / | ۲۳ |
| ۲۵۹ | وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون | النحل / | ۷۸ |
| ۲۵۹ | ـ اناهدیناه السبیل اما شاکراً واما کفوراً | الانسان / | ۳ |
| ۲۵۹ | ان الله لایظلم الناس شیئاً ولکن الناس انفسهم یظلمون | یونس / | ۴۴ |
| ۲۵۹ | ان الله لایظلم مثقال ذرة | النساء | ۴ |
| ۲۶۰ | من کان یرید العاجلة عجلناله فیها مانشاء لمن نرید ثم جعلناله جهنم... ومن اراد الاخرة وسعی لها سعیها وهومومن فاولئک کان سعیهم مشکوراً | الاسراء / | ۱۸ و ۹. |

| صفحه | | نام سوره | شمارهٔ آیه |
|---|---|---|---|
| ۲۶۳ | وقل رب زدنی علماً | الکهف/ | ۱۱۴ |
| ۲۶۳ | الا بذکر الله تطمئن القلوب | الرعد/ | ۲۸ |
| ۲۶۹ | والله یقضی بالحق | غافر/ | ۲۰ |
| ۲۷۰ | وقال الذین اشرکو لواشاءالله ماعبدنا من شیئ | النحل/ | ۳۵ |
| ۲۷۲ | لایکلف الله نفساً الا وسعها | البقره/ | ۲۸۶ |
| ۲۷۴ | وکل شیئ عنده بمقداد | الرعد/ | ۸ |
| ۲۷۵ | انا کل شیء خلقناه بقدر | القمر | ۴۹ |
| ۲۷۵ | ولم یکن له شریك فی الملك وخلق کل شیئی فقدره تقدیرا | الفرقان/ | ۲ |
| ۲۷۵ | سنة الله فی الذین خلوا من قبل وکان امرالله قدراً مقدورا | الاحزاب | ۳۸ |
| ۳۰۰ | الم ترانهم فی کل وادیهیمون | الشعراء/ | ۲۲۵ |
| | لکیلا تأسوا علی مافاتکم ولاتفرحوا بما آتاکم | الحدید/ | ۲۲ |
| ۳۳۵ | الا الی الله تصیر الأمور | الشوری/ | ۵۳ |
| ۳۳۵ | ولله غیب السماوات والارض والیه یرجع الامر کله | هود/ | ۱۲۳ |
| ۳۴۰ | ولنبلونکم بشیئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشرالصابرین الذین اذااصابتهم مصیبة قالوا انالله و انا الیه راجعون. اولئك علیهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئك هم المنهدون | البقرة/ | ۱۵۵-۱۵۷ |
| ۳۴۰ | وانه هواضحك وابکی. وانه هوامات واحیا | النجم/ | ۴۳ و ۴۴ |

# فهرست روایات

| صفحه | روایت |
|---|---|
| ۹۱ | ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) |
| ۱۱۳ | یعرف الرجال بالحق ولا یعرف الحق بالرجال (مضمون از امیرالمؤمنین علیه السلام) |
| ۱۵۷ | بل اندمجت علی مکنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشیة فی الطوی البعیدة (امیرالمؤمنین علیه السلام) |
| ۱۶۴ | کم اطردت الایام ابحثها عن مکنون هذا الامر ولکن ابی الله الا اخفائه هیهات علم مخزون (منسوب به علی علیه السلام) |
| ۱۷۱ | کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته (امیرالمؤمنین علیه السلام) |
| ۲۱۴ | رب زدنی تحیرا (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) |
| ۲۳۱ | اتزعم انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر (منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام) |
| ۲۴۰ | اما انک لو لم تذهب عنی لما تنفعنی (منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام) |
| ۲۵۵ | جف القلم بما هو کائن الی یوم القیامه (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) |
| ۳۱۴ | اعمل لدنیاک کانک تعیش ابداً واعمل لاخرتک کانک تموت غداً (امام حسن مجتبی که به اصبغ بن نباته فرموده است). |
| ۳۴۱ | قاتلکم الله لقد ملاتم قلبی قیحاً و شحنتم صدری غیظاً (امیرالمؤمنین علیه السلام) |
| ۳۴۲ | واجعل لسانی بذکرک لهجاً و قلبی بحبک متیما (امیرالمؤمنین علیه السلام) |
| ۳۴۳ | لااذن سمعت ولاعین رأت (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله). |

# فهرست اشخاص

١٢٠ ريال